

Det onde og menneskelig destruktivitet

- en analyse av teoriene til C. Fred Alford og Alice Miller.

Ingrid Wreden Kåss

Masteroppgave i filosofi

UNIVERSITETET I OSLO

November, 2005

"Hvis lidelse skal ha en mening, så kan jeg ikke se annet enn at den må bestå i at man får slutt på plagene. For meg innebærer det å prøve å finne årsaken til dem, for dermed å kunne hindre mer lidelse i fremtiden."

(Konrad Stettbacher: *Hvis lidelse skal ha en mening*. Oslo: Gyldendal, 1993)

Innhold:

Problemstillinger for oppgaven.....	s. 4.
Et konkret eksempel.....	s. 5.
Innledning.....	s. 6.
Sentrale begreper og definisjoner.....	s. 8.
C. Fred Alfords teorier om ondskap.....	s. 21.
Alice Millers teorier.....	s. 44.
En vurdering av Millers og Alfords teorier.....	s. 67.
Ulike forklaringsmodeller for destruktiv adferd.....	s. 74.
Betingelser for konstruktive handlinger.....	s. 78.
Oppgavens begrensninger.....	s. 85.
Oppsummering og konklusjon.....	s. 87.
Litteraturliste.....	s. 90.

Problemstillinger:

1. Hvilke betingelser fremmer menneskelig destruktivitet?
2. Hvordan kan disse betingelsene i størst mulig grad motvirkes og forebygges?

Jeg vil se disse to spørsmålene hovedsaklig i lys av C. Fred Alford's og Alice Millers teorier om ondskap og menneskelig destruktivitet. Der det er relevant, og plass til det, vil jeg også trekke inn momenter fra andre filosofiske og psykologiske teorier.

3. Til slutt vil jeg ganske kort se på hvilke betingelser som - ut fra de teoriene som er behandlet i oppgaven - kan tenkes å fremme konstruktive handlingsmønstre hos mennesker, både på individ- og samfunnsnivå.

Det andre og det tredje punktet henger tett sammen og er på mange måter to sider av samme sak.

Et konkret eksempel

”En dag er jeg på vei tilbake mot frontlinjene etter en mix-up over angrepsmålet. Jeg flyr i et par hundre meters høyde under et sammenhengende lag stratoskyer.

Da ser jeg dem der nede.

En lastebilkonvoi med tyske sivile. Evakuerte mennesker fra en nærliggende landsby som er satt under artilleriild.

Fra åtte store lastebiler stirrer redselslagne øyne opp mot meg.

Jeg slår av sikringen... forsøker å bremse meg selv, men greier det ikke... igjen skjer det noe med meg som jeg ikke er herre over.

*Jeg **må** ta dem.*

Må!

I et flatt stup mot konvoien legger jeg tommelen mot avtrekkeren...

Vet at det hvert sekund spruter 190 maskingevær- og kanonkuler inn i menneskekroppene som nå ramler ned fra lasteplanene.

Jeg kalkulerer kaldblodig – mener at et par hundre kvinner og menn har greid det første angrepet. De har kastet seg flate ned på åkrene på begge sider av veien.

- Å nei, tro bare ikke jeg gir dere muligheter!

Jeg hører en fremmed, eksaltert stemme si det høyt.

Det ryker fra de brennende bilene der nede, mens jeg sirkler over de vettskremte menneskene som forstår at jeg planlegger et nytt angrep.

Jeg beslutter å endre angrepsmål. Bombene mine er forsynt med en pigg i nesen som gjør at de vil bli stående i bakken også ved et flatt angrep.. De er utstyrt med 11 sekunders ettertenning, slik at et lavtflyvende angrepsfly kan komme seg vekk før eksplosjonen inntreffer.

Menneskene der ned vender ansiktene bort da jeg slipper tre bomber midt blant dem.

Jeg føler det håpet de må ha hatt da bombene ikke springer ved anslaget.

De fleste har derfor reist seg, da eksplosjonen likevel kommer...

Da jeg lander er jeg lettet og opprømt.”¹

¹ Helner Grundt Spang i samarbeid med Eva Christiane Jørgensen: *Den hemmelige kampen*, Oslo: Gyldendal, 1971, s 7-8.

Innledning:

Helner Grundt Spangs ærlige beretning om hans opplevelser som bombeflyver under krigen i boken *Den hemmelige kampen*, var kanskje ikke det mest opplagte valget da jeg skulle finne fram et konkret eksempel på menneskelig destruktivitet. Likevel synes jeg at nettopp dette eksemplet bringer fram flere viktige momenter i forbindelse med temaet. De fleste av oss ser på krig som et klart onde, og drap på uskyldige sivile kanskje er den delen av krigshandlinger som tydeligst viser menneskelig destruktivitet. Særlig skummelt blir det når vi får vite at disse drapene har gitt en form for tilfredsstillelse eller lyst ved å drepe og ødelegge, slik som Spang faktisk er ærlig og modig nok til å innrømme. Da er det lett å trekke frem ord som ”ondskap” eller ”monster”.

Helner Grundt Spang beskriver fryktelige handlinger og fryktelige følelser, men han var likevel ikke en av dem vi vanligvis ville kalle ”ond” eller ”monstrøs”. Hans handlinger fikk heller ingen juridiske etterspill for ham. Tvert imot! Han ble ikke straffet for bombing av sivile mål under krigen, verken de han var beordret til å ta eller de målene han valgte selv, (som konvoien med flyktninger), fordi han var kaptein og hadde lov til å autorisere egnetokt. I stedet fikk han status som krigshelt. Han ble berømmet for sitt mot, sin iver og sin offervilje. Han fikk D.F.C. med bar, Krigskorset med sverd, St. Olavsmedaljen med ekegren, Krigsmedaljen m.m. Han var på riktig side, kjempet mot nazismen, (som helt klart var og er en ekstremt destruktiv ideologi), med livet som innsats og gjorde ingenting som var straffbart i følge loven, (uten at dette på noen måte betyr at handlingene beskrevet overfor var moralske). For øvrig var han heller ikke alene om ivrig å bruke deler av fritiden sin på å bombe sivile mål. Disse toktene ble forsvart med at det kunne være militære gjemt blant de sivile (hvilket det også kunne i blant), men Spang hevder at det var en form for blodrus som gang på gang drev flere av de unge flyverne ut på egnetokt².

Dette bringer oss over på filosofen C. Fred Alford's teorier om vold og ondskap:

At mennesker gjør hverandre vondt fordi de liker å skade hverandre og opplever en sadistisk tilfredsstillelse ved det, er en tese som både Alford og D. J. Goldhagen hevder. I følge Alford ligger det imidlertid også andre motiver og følelser til grunn for at et menneske ønsker å

² Helner Grundt Spang i samarbeid med Eva Christiane Jørgensen: *Den hemmelige kampen*. Oslo Gyldendal, 1971, s. 72-74

skade et annet. I motsetning til Goldhagen³ mener han dessuten at det ikke ligger noen ”ren nytelse” bak en voldshandling, til det er følelsene og motivene i forbindelse med en voldshandling for komplekse. Alfords teorier, slik de kommer til uttrykk i boka *What Evil Means to Us*⁴, kommer jeg til å behandle nærmere i denne oppgaven.

Til tross for at Spang kjempet på riktig side og til tross for han var autorisert til å gjøre det han gjorde, er det liten tvil om at utdraget fra boken hans beskriver et kraftig utslag av menneskelig destruktivitet. Slik beskriver han det selv, og slik tror jeg leseren opplever det. Denne oppgaven handler om menneskelig destruktivitet, og eksemplet fra Spangs bok viser kanskje først og fremst at destruktivitet ikke er noe som *bare* finnes hos ”de andre”, hos fienden – eller ”de onde”. Slik jeg ser det er det grunn til å være forsiktig med å dele inn verden i ”de gode” og ”de onde”, og dette er hovedgrunnen til at jeg har valgt nettopp dette eksemplet. Heller enn å sette merkelappene ”god” eller ”ond” på andre mennesker, er det vesentlig å forsøke å forstå destruktivitet, hvordan destruktivitet oppstår, hvilke betingelser som trigger destruktiv atferd hos mennesker, og hvordan det best kan forebygges og forhindres. Det er disse spørsmålene denne oppgaven tar sikte på å behandle.

Jeg vil vise hvordan menneskets utsatte situasjon i sin helhet kan være en vesentlig del av bakgrunnen for menneskelig destruktivitet, slik filosofen Alford mener, men jeg vil også hevde at det i særdeleshet er det helt konkrete menneskeskapte ”onde” - som jeg vil referere til som ”destruktivitet” eller ”menneskelig destruktivitet” - som i størst grad genererer nye destruktive handlinger og handlingsmønstre, særlig hos dem som blir rammet hardt og fra en tidlig alder av andres ødeleggende atferd. For å illustrere dette med et eksempel fra psykologen Alice Miller⁵: Å gjennomleve en naturkatastrofe, vil for et barn være en dypt skremmende hendelse (og en klar konfrontasjon med menneskelivets sårbarhet eller ”det onde”, for å bruke Alfords terminologi). I følge Millers erfaring, vil likevel ikke en slik opplevelse normalt skape et traume som senere kan danne grunnlaget for destruktive eller selvdestruktive handlingsmønstre, *dersom* barnet har vært omgitt av omsorgsfulle voksne som har tatt hånd om det og hjulpet det i å takle frykten opplevelsen førte med seg. (Dette betyr likevel ikke at ikke ytre stress ofte er med på å øke og forsterke destruktiv atferd hos mennesker der omgivelsene svikter og forutsetningene for å danne destruktive mønstre er til stede, noe Miller kanskje ikke understreker nok.) Derimot mener hun at et menneske som blir utsatt for grove overgrep fra sine nærmeste, *og som heller ikke har noe sted der det møter*

³ Daniel Jonah Goldhagen: *Hitler's Willing Executioners: Ordinary Germans and the Holocaust*. New York: Knopf, 1996.

⁴ C. Fred Alford: *What Evil Means to Us*. Ithaca and London: Cornell University Press, 1997.

⁵ Alice Miller, *I begyndelsen var opdragelsen*. København: Hans Reitzels forlag, 1984, s. 28

godhet og forståelse og får gi uttrykk for sin angst, sin sorg og sitt sinne, med stor sikkerhet vil ende opp som destruktivt og/eller selvdestruktivt, selv om det ikke er mulig å beregne på forhånd for det enkelte mennesket i hvilken grad dette vil slå ut. Hvordan Miller og Alford begrunner sine teorier skal jeg komme nærmere inn på i oppgaven.

Sentrale begreper og deres definisjoner:

Hva er "det onde"?

I oppgavetittelen knytter jeg sammen begrepet "det onde" med begrepet "menneskelig destruktivitet". Sammenhengen mellom disse begrepene skal jeg forsøke å belyse gjennom Alfords og Millers teorier. Men først vil jeg ganske kort presisere hvordan de vil bli brukt i denne oppgaven. Begrepet "det onde" har jeg valgt å bruke slik Alford bruker det i boka *What Evil Means to Us*. Dette uttrykket vil derfor her innebefatte alt det alvorlig negative som vederfares mennesker (og strengt tatt burde det gjelde også lidelsen til alle andre levende vesener).

"Det onde" dreier seg altså, i følge Alford, om all virkelig lidelse, enten den er menneskeskapt eller et resultat av sykdom, skader eller naturkatastrofer. "Det onde" er også vår sårbarhet for den lidelsen som kan komme til å ramme oss i fremtiden, og, til sist og i ytterste forstand, er "det onde" også døden: Døden som kan ramme dem vi elsker, og vår egen død, som vil sette en stopper for alle våre prosjekter og som, når den inntreffer, nådeløst torpederer alle våre drømmer for fremtiden. Alford begrunner en slik vid definisjon bl.a. ut fra tidligere tiders bruk av begrepet "det onde" ("evil"). For noen hundre år tilbake, forteller han, var det mest brukte eksempelet på "det onde" jordskjelvet i Lisboa i 1755. I dag er det Holocaust (eller for mange i vesten, i dag kanskje også terrorangrepet mot World Trade Center) som er blitt selve hovedsymbolet på "det onde". Begrepet har altså etter hvert fått en hovedvekt på villet menneskeskapt elendighet, men om vi bruker begrepet i videre forstand, får vi med den menneskelige usikkerheten og sårbarheten overfor all den lidelse det kan rammes av, og dette er et viktig poeng for Alford. Han mener at det er menneskets eksistensielle situasjon som i bunn og grunn er årsaken til at mennesker handler ondt mot hverandre.

Miller bruker sjelden begreper som "ondskap" eller "det onde" og hun fokuserer lite på menneskets generelle eksistensielle situasjon. Derimot er hun opptatt av hvert enkeltmenneskes konkrete erfaringer. Hun forsøker å finne forklaring på hvordan det kan ha seg at det i vår historie finnes fryktelige forbrytelser som enkeltmennesker eller grupper av mennesker har begått mot hverandre. Svaret søker hun først og fremst i overgripernes konkrete erfaringer, særlig de erfaringene de har fra den tidlige barndommen, når selvet og personligheten blir dannet. Hun fokuserer også på hvilke generelle holdninger overfor barnet som har eksistert i de samfunnene der svært destruktive ideologier har fått utfolde seg, og mener å ha funnet en sammenheng mellom det at et samfunn tillater undertrykkende og hjerteløs behandling av barn (gjerne under dekke av å være "god barneoppdragelse" og til barnas "eget beste") og framveksten av destruktive ideologier og generell menneskeforfølgelse i de samme samfunnene. Hun mener også at enda mer vesentlig enn de konkrete traumene et barn kan oppleve, er i hvilken grad omgivelsene gir det muligheten til å avreagere sin smerte og sitt sinne ved å få gi uttrykk for disse følelsene. Hvis et barn ikke har fått gi uttrykk for sterke negative følelser, fordi slike følelsesuttrykk ikke tolereres av omgivelsene, men blir straffet og sanksjonert, vil dette barnet som voksen fortsatt ha behov for å avreagere disse følelsene, med de destruktive konsekvensene dette kan få både for det selv og andre.

Både Alford og Miller ser altså på vold og overgrep (enten det er et fysisk overgrep eller en bitende og sårende kommentar) som overgriperens forsøk på å avreagere sin egen smerte eller gru på et annet menneske. For Alford er smerten mest en eksistensiell gru forårsaket av vår dødelighet og sårbarhet. For Miller er gruen knyttet til konkrete og ubearbeidede traumer, dvs. traumer der de tilhørende følelsene er blitt fortrent. Men også konkrete traumer vil kunne defineres som en del av "det onde", slik Alford bruker begrepet, selv om dette ikke er hans hovedfokus.

Hva er "destruktive handlinger" og "konstruktive handlinger"?

En handling er – slik jeg ser det - *destruktiv* dersom den hemmer normal livsutfoldelse, frihet, helse, lykke eller tar liv hos et annet enkeltindivid og/eller det menneskelige fellesskapet, (og kanskje burde dette utvides til å omfatte alle, eller flere, levende vesener med evne til å oppleve lykke eller smerte).

Handlingen er *selvdestruktiv* dersom de destruktive konsekvensene rammer (og er rettet mot) den handlende selv - men vanligvis er det også slik at en selvdestruktiv handling i tillegg skader fellesskapet som mennesket er en del av. Det er vanskelig for et individ å være

selvdestruktiv uten at det også på en eller annen måte virker destruktivt på dets nærmeste. En av grunnene er at det rett og slett kan være vondt å se på at et menneske man er glad i skader seg selv. En annen grunn er at et menneske som ikke er i stand til å ta seg selv og sine egne behov alvorlig, gjerne også mangler evnen til grunnleggende forståelse og empati i forhold til andre.

Dersom man tenker seg at det kan finnes handlinger som har alvorlig destruktive konsekvenser for et enkeltindivid, men som likevel er gagnende for den som handler og for fellesskapet, vil jeg likevel velge å betrakte den som destruktiv dersom det finnes *andre alternative handlingsalternativer som ikke skader noen*. Et eksempel på dette er om vi tenker oss at en masseorder er på vei for å gjøre det av med en buss med skolebarn. Jeg regner med at de fleste (som ikke har et totalt pasifistisk livssyn), mener at det kan forsvares å drepe masseorderen for å beskytte barna. Etter mitt syn er handlingen likevel til en viss grad destruktiv, dersom man vet at man – uten fare for barnas liv og helse - kan redde dem uten å drepe noen. En handling som skader et enkeltindivid er også etter mitt syn destruktiv dersom det ikke er ekstremt mye *mer* destruktivt for fellesskapet (flere enkeltindivider) å la være å gjøre noe, eller velge en annen tilgjengelig handlingsløsning som ikke skader noen eller i det minste ikke skader noen i samme grad.

Et problem er at det selvfølgelig kan være fryktelig vanskelig (og til og med umulig) å regne ut hvilket handlingsalternativ som er det beste i en gitt situasjon, fordi man ofte kan mangle viktig informasjon. Et annet problem kan være at å skulle velge mellom handlingsmåter i enkelte situasjoner kan være litt som å måtte velge mellom pest og kolera. Et tredje og beslektet problem er at mennesker ofte vurderer forskjellig når det gjelder hvilke konsekvenser de anser som verst. Dette betyr imidlertid ikke at alt er relativt når det gjelder å vurdere om en handling er konstruktiv eller destruktiv.

For å ta et eksempel: Dersom man kan tenke seg at et samfunn finner nødvendig for opprettholdelsen av lov og orden å steine forbrytere til døde, er dette, slik jeg ser det, likevel en destruktiv, fordi det finnes bedre handlingsalternativer som ikke skaper smerte og død hos et enkeltmenneske. Dersom en talsmann for et slikt samfunn hevder at konsekvensene ved ikke å ha dødsstraff for, for eksempel, utroskap er verre for samfunnet enn å steine de utro til skrekk og advarsel for å unngå utbredelse av for eksempel ”seksuell løssluppenhet”, vil jeg hevde at vedkommende tar objektivt feil og at det vil vise seg når man utreder de konkrete samfunnsmessige og individuelle konsekvensene, uten å gripe til mytologiske forklaringsmodeller. Seksuell løssluppenhet har neppe flere negative konsekvenser for et samfunn (med mindre, kanskje, alle nekter å bruke prevensjon og samtidig livsfarlige

kjønns sykdommer med hurtig dødelig og ukurerbart utfall var utbredt – men da ville neppe dødsstraff være nødvendig) enn undertrykkelse, vold og fryktregimer. Men dette er naturligvis å sparke inn åpne dører - her, i det minste.

En handling er *konstruktiv* dersom den øker eller beskytter den handlendes lykke uten å skade andre enkeltindivider eller fellesskapet som helhet. Det er mulig at det også er dekning for å hevde at en handling kan være konstruktiv selv om den skader noen, dersom handlingen er eneste eller det beste alternativet for å unngå en udiskutabelt større skade. Imidlertid er det viktig å være klar over at svært destruktive handlinger ofte med urette blir forsvart med denne typen argumentasjon. Det er også et problem at vi ofte ikke klarer å forutsi alle konsekvenser av en handling og at vi tenker svært kortsiktig når vi forsøker å regne ut vinning og tap. Og det vil derfor være problematisk å definere en handling som udelt konstruktiv, dersom den forårsaker noen få, eller bare én uskyldigs sin lidelse og død – selv om dette skulle redde langt flere andre. Det kan godt hende at en slik handling – der det vel og merke er *sikkert* at dette er *eneste* alternativet for å unngå mer lidelse for flere uskyldige – er den mest fornuftige å velge, og den rette å velge. Likevel mener jeg at det finnes enkelte ekstreme situasjoner der det er vanskelig å bruke ”kald” konsekvensialisme uten at det gir en bismak. Dette kommer blant annet av at de som blir ofret for de andres skyld i en slik situasjon, også har rettigheter som blir krenket dersom de blir utsatt for skade uten å samtykke. Noen vil derfor gå så langt som å hevde at ingen har lov til å ta liv av et annet (uskyldig) enkeltindivid mot dets vilje, selv ikke om hele menneskehetens overlevelse avhenger av det.

Selv om dette spørsmålet ikke kan behandles videre her, går det i alle fall an å konkludere med at når det gjelder ekstreme situasjoner, er det ikke alltid i praksis helt uproblematisk å avgjøre hva som er konstruktivt eller destruktivt. Videre i oppgaven vil det imidlertid stort sett fokuseres på eksempler som er mer udiskutable.

”Det ondes problem”

Det ondes problem er spørsmålet om *hvorfor* vi lever i en verden der fryktelige ting hender uskyldige mennesker (og evt. dyr). Det finnes i alle fall tre vidt forskjellige måter å forholde seg til dette spørsmålet på. Den ene er å behandle det som et metafysisk spørsmål der man forsøker å komme fram til en eller annen form for eksistensiell mening bak lidelsen og det vi oppfatter som ondt. Alford ser ut til å mene at et slikt svar finnes⁶, uten å komme nærmere inn på hva slags mening det egentlig skulle dreie seg om. Enda oftere er det blitt behandlet som et religiøst problem. En tredje mulighet er å hevde at det ikke er hensiktsmessig å lete etter et

⁶ Alford, 1997, s.ix-x, 19 og 144.

svar på det metafysiske eller religiøse planet: Det er ikke gitt at det finnes en dypere metafysisk eller religiøs årsak til det onde som rammer mennesker eller til lidelsen som er en del av og en konsekvens av det onde, og det er heller ikke gitt at det til og med skulle eksistere en *mening* bak det onde som rammer levende og sansende vesener må gjennomgå. Hvilket synspunkt Miller har på det ondes problem, vet jeg ikke. Men i forfatterskapet sitt nevner hun aldri spørsmålet om et dypere *hvorfor* i det hele tatt. Derimot befatter hun seg med konkrete spørsmål om årsak og virkning. Psykiateren Konrad Stettbacher, innleder imidlertid boken *Hvis lidelse skal ha en mening*⁷, som skal være sterkt inspirert av Miller, med å understreke at han ikke mener det finnes noen slik dypere metafysisk mening⁸. I denne oppgaven skal jeg ikke forsøke å finne et svar på det metafysiske *hvorfor* vi lever i en verden der ulykker og katastrofer rammer innbyggerne i den, ettersom jeg er av dem som ikke er overbevist om at det finnes et svar som gir det onde noen dypere mening. Derimot ønsker jeg å se på *hva* det er som får oss mennesker til å påføre hverandre og andre levende vesener unødvendig lidelse.

Svakheten med både de metafysiske og de religiøse forklaringsmodellene er at de i stor grad ser ut til å bygge på premisser som er langt fra selvinnsynende for alle mennesker, og at disse premissene i tillegg er svært vanskelige å teste. De religiøse svarene krever først og fremst tro på visse grunnleggende dogmer og myter som omhandler vesener og verdener som transcenderer vår felles virkelighet og svært ofte formidles gjennom åpenbaringer som ikke er direkte tilgjengelige for alle. De profane metafysiske variantene har ofte det til felles med de religiøse at de foregår på et nivå over eller hinsides dagliglivet, det vil i dette tilfellet si på et enormt abstrakt nivå der kontakten med virkeligheten i løpet av argumentasjonen ofte blir mindre og mindre⁹. Ofte understrekes språkets utilstrekkelighet i forhold til fenomenene som skal forklares og enkelte tenkere forsvarer også å uttale seg i form av paradokser (dvs. direkte selvmotsigelser) for å utrykke en eller annen form for "høyere innsikt" eller "metafysisk intuisjon" som de tror på. Enkelte filosofer uttrykker seg i et poetisk eller rent ut religiøst språk, og leseren blir nødt til å forholde seg til uklarhetene og selvmotsigelsene, gjerne tilslørt i et voldsomt abstrakt språk og snirklete argumenter, eller hos de mer poetiske filosofene "føle seg fram" til filosofens "høyere mening" bak ordene. Et eksempel på en filosof, hvis

⁷ Stettbacher, J. Konrad: *Hvis lidelse skal ha en mening: helbredelse gjennom møtet med sin fortid*. Oslo: Gyldendal, 1993.

⁸ Det finnes for øvrig sider på internett som hevder at Stettbacher var en charlatan som stjal alle sine teorier fra andre. Disse påstandene har jeg ikke hatt mulighet til å bekrefte eller avkrefte.

⁹ Slik jeg ser det, da. Jeg kan selvfølgelig ikke helt utelukke at det ikke bare er meg som ikke er i stand til å tenke høytflyvende nok til å forstå det geniale i abstrakte metafysiske teorier.

selvmotsigelser jeg har sett omtalt beundrende på denne måten er Nietzsche, (som for øvrig selv krast kritiserte ”metafysiske spekulasjoner”).

Etter å ha lest en del metafysiske behandlinger av eksistensielle og etiske spørsmål knyttet til menneskelivet, begynner jeg å lure på om det tross alt ikke er språket som ikke strekker til, men derimot i mange tilfeller argumentasjonen og selve tenkningen.

Dersom man i størst mulig grad vil unngå både religiøse og metafysiske spekulasjoner, blir svaret på hvorfor onde (her i betydningen dårlige, ødeleggende) ting skjer uskyldige levende vesener å finne (eller i hvert fall å søkes) på det profane planet, i våre ikke- metafysiske vitenskaper. Man kan for eksempel søke svar i naturvitenskapen (der man jo blant annet behandler spørsmål om hvordan de livsforholdene vi lever under har oppstått, fungerer, blir opprettholdt og utvikler seg) og i medisinen (finnes det biologiske faktorer som fremmer destruktiv adferd?), men det er kanskje enda mer naturlig å lete etter svar i sosiologien og i psykologien. Det koker ned til et, riktignok ekstremt og kanskje uløselig innfløkt, spørsmål om årsak og virkning på det ”dagligdagse” og ikke det metafysiske planet.

I tillegg kommer det uvegerlig opp spørsmål knyttet til moral, men heller ikke moralen kan etter min mening betraktes løsrevet fra mekanismene i den menneskelige psyke. Dette tror jeg er et alminnelig synspunkt. De færreste vil, for eksempel påstå at en akutt psykotisk person er moralsk ansvarlig for sine handlinger. Hva som gjør et menneske moralsk ansvarlig for sine handlinger, er et viktig spørsmål, som også henger sammen med spørsmålet om i hvilken grad mennesket handler fritt. Dessverre er det ikke plass til å behandle dette viktige temaet på langt nær så grundig som ønskelig i denne oppgaven. Jeg synes likevel ikke jeg kan unngå det helt fordi det på mange måter er svært relevant for problemstillingene ellers.

Filosofen Lars Fr. H. Svendsen, som har skrevet *Ondskapens filosofi*¹⁰, mener at når man utelukkende søker etter ”ytre” årsaker til ondskap, så reduserer man det moralske onde til å bli det naturlige onde. Dette fører til, mener han, at man mister alle moralske standarder, fordi disse årsakene ligger utenfor den enkelte betraktet som sosialt subjekt. Med ”ytre årsaker” mener han ”naturlige eller sosiale forhold” - dvs. alt fra naturanlegg og sykdom til sosial nød og traumatiske barndomsopplevelser. Han regner også psykologiske tilstander og mekanismer som ”ytre” årsaker (selv om det kanskje kunne være like passende å betegne dem som ”indre”) fordi psykiske mekanismer for en stor del er ubevisste og dermed ofte utenfor subjektets kontroll.¹¹

¹⁰ Lars Fr. H. Svendsen, *Ondskapens Filosofi*, Oslo: Universitetsforlaget, 2001.

¹¹ *Ibid*, s. 20.

Selv er jeg uenig med Svendsen i at disse, etter hans vurdering, ”ytre” årsakene ikke holder som forklaring på destruktivitet eller ondskap.

Hovedpoenget er, slik jeg ser det, å forsøke å se løsninger som kan begrense menneskelig destruktivitet. For å finne realistiske løsninger er det etter min mening viktig å forstå årsakene bak handlingene og handlingsmønstrene. Disse årsakene tror jeg at i veldig stor grad er hva Svendsen kaller ”ytre årsaker”, ettersom han bruker dette begrepet veldig vidt. Å søke rene moralske årsaker til ondskap eller destruktivitet, som noe uavhengig av den menneskelige psyke, tror jeg ikke fører noe sted hen. (Slik jeg ser det, har det i alle fall svært liten praktisk nytteverdi.) Jeg skal forsøke å forklare hvorfor:

La oss si at det er rene moralske årsaker som ligger til grunn når mennesker gjør onde eller destruktive ting. Slik jeg forstår det, kan en moralsk årsak være for eksempel *moralsk korrupsjon*. En person kan altså begå destruktive handlinger fordi vedkommende er moralsk korrumpert. Men hva er en moralsk forklaring på at et menneske kan bli moralsk korrumpert? Jo, man kan tenke seg at en person er blitt moralsk korrumpert gjennom de dårlige/umoralske valgene han eller hun har foretatt seg. Men hvorfor har han gjort disse valgene? Slik jeg ser det ender man da enten opp med en sirkulær forklaring som hevder at et menneske er moralsk korrumpert, dvs. umoralsk, fordi det velger umoralsk og at det velger umoralsk fordi det *er* umoralsk – eller man må ty til de samme ”ytre” forklaringene som Svendsen vil unngå (psykologiske grunner til å velge som man gjør). Løsriver vi moralen fra de ytre årsaken sitter vi igjen med et menneskesyn der noen mennesker er umoralske eller amoralske uten at det eksisterer noen annen grunn for det enn at de har valgt det og noen annen grunn for deres valg finnes ikke, enn at de er umoralske. De er rett og slett onde fordi de er onde. Eller vi kan trekke på skuldrene og si at menneskelig destruktivitet er et uforklarlig mysterium. Jeg kan i alle fall ikke si at jeg synes at en ren moralsk forklaring på destruktivitet er særlig praktisk nyttig, for i så fall, er det fint lite å gjøre med all den menneskeskapte elendigheten i verden. Men nå er det heller ikke sagt at Svendsen har rett i at all moral faller bort dersom vi kan forklare menneskelig destruktivitet med ”ytre” årsaker, heller. Jeg vil her se ganske kort på noe av argumentasjonen rundt dette temaet.

”Den frie vilje” vs. ”ytre årsaker” til destruktivitet

Svendsen, og mange med ham, er redde for å forklare destruktivitet i ytre årsaker fordi de mener at det undergraver troen på at mennesket har en fri vilje. Og uten den frie viljen faller moralen sammen, fordi moralen bygger på ideer om fritt valg, skyld og ansvar. De har etter min mening et poeng når de hevder at utelukkende ytre forklaringer av destruktivitet eller

ondskap undergraver ideen om at mennesket har en generell og suverent fri vilje. De fleste av oss har vel en idé om, og en følelse av, at mennesket kan *velge* sine handlinger - at vi kan *velge* mellom konstruktivt og destruktivt – om ikke annet så i alle fall etter at samfunnet og våre foreldre har definert for oss hva som er godt og hva som er ondt. Noen mener til og med at disse definisjonene er helt, eller i alle fall delvis, innebygget i vår samvittighet (en moralsk indre instans som forteller oss hva som er godt og hva som er ondt), men at vi kan *velge* om vi vil lytte til den eller ikke. Problemet med dette menneskesynet er at det i forbløffende stor grad ser bort fra at et menneskes vilje ikke oppstår i et vakuum, og det gjør heller ikke dets samvittighet. Dersom det hadde vært tilfellet, ville det faktisk ikke være noen virksomme botemidler mot menneskelig destruktivitet. Vi ville ikke ha noe annet å stille opp mot mennesker med overveiende "ond vilje" enten de var barn eller voksne enn å sperre dem inne, muligens forsøke å hjernevaske dem (det vil egentlig si å ta fra dem deres frie vilje) eller i verste fall ta livet av dem. Men heldigvis er det mye som tyder på at et menneskes sosiale erfaringer (og i enkelte tilfeller også hans eller hennes fysiske tilstand) i høy grad er med på å bestemme hvilke valg det mennesket *reelt* har. Et menneske, hvis hele liv har vært preget av vold, svik og fornedrelse *har ikke nødvendigvis* et valg om å gjøre kjærlige og omsorgsfulle handlinger før noen hjelper ham eller henne til å gjøre erfaringer som får vedkommende til å se - og, ikke minst, å *oppleve og å erfare* - at slike muligheter finnes. Et menneske som ikke har hatt muligheten til å utvikle empati (om dette bunner i fysiske eller miljømessige årsaker), vil med stor sannsynlighet oppføre seg destruktivt uansett hvor mange moralregler det får banket inn.

Slik jeg ser det, kan dette bety at mennesker ikke har noen total og betingelsesløs fri vilje, men at graden av et menneskes frihet i en valgsituasjon på flere måter avhenger av menneskets erfaringer. Et barn som lider av en alvorlig grad av hyperaktivitet kan antagelig ikke uten videre velge å unngå sine ukontrollerte raserianfall ved minste provokasjon, selv om raseriet gjør livet vanskelig både for ham selv og andre. (Men kostholdsdietter eller Ritalin, og muligvis også enkelte former av terapi, kan hjelpe). En autist kan bruke tiår med terapi og øvelser på å lære seg å se at deler til sammen utgjør helheter og at hennes handlinger får konsekvenser for henne selv og andre. Før hun innser dette, hjelper omgivelsenes formaninger og forklaringer lite eller ingenting. En person som vokser opp i et samfunn der konflikter løses med vold har kanskje rett og slett ikke lært seg noen annen måte å forholde seg på i konfliktsituasjoner. Dette er noen ekstreme eksempler, men når det gjelder tilfeller der mennesker er ekstremt destruktive, finnes det gjerne en ekstrem bakgrunn, enten det dreier seg om fysiske eller psykiske realiteter. Alice Miller har brukt et helt forfatterskap på å vise

de psykiske mekanismene som skaper destruktivitet. Gang på gang viser hun hvordan visse typer destruktive "oppdragelsesmetoder" – dvs. psykisk og fysisk vold mot mennesker - ofte fra og med spedbarnsalderen - har fått fatale konsekvenser, ikke bare for enkeltmennesker, men også for hele samfunn. Hun viser også hvordan noen av de verste forbrytelser som er blitt begått ikke lenger blir så totalt uforståelige og ulogiske når man kjenner forbryterens bakgrunn. Dette betyr naturligvis ikke at forbrytelsene blir mindre avskyelige, destruktive, gale eller uønskelige. Det betyr heller ikke at handlingene kan forsvares - bare at de kan forklares, og det er noe helt annet.

Men betyr dette at mennesket ikke har noe valg overhodet - at alt vi gjør er determinert av ytre hendelser som vi ikke kan styre?

Ikke nødvendigvis. Det at alt har en årsak betyr ikke nødvendigvis at alt er forutbestemt. At et menneske har grunner for å foreta et valg, betyr ikke at dette valget ikke er foretatt i frihet og i samsvar med dette menneskes egen vilje og på grunnlag av vedkommendes egne vurderinger. (Men i hvilken grad vi kan bestemme vår egen vilje og i hvilken grad våre vurderinger er betinget av våre forutsetninger, er et annet spørsmål). Det virker også som om de fleste av oss i de fleste situasjoner *har* større valgmuligheter enn et menneske som er blitt plaget, fornedret og kanskje til og med hjernevasket hele sin barndom. Vet vi *virkelig*, (vel å merke ikke bare intellektuelt, men også følelsesmessig og av erfaring), at det finnes handlingsalternativer som er bedre og mindre destruktive, ikke minst for oss selv, velger vi dette, tror jeg. Innsikt og da særlig selvinnsikt, gjør mennesker friere til å treffe konstruktive valg. Uten selvinnsikt risikerer vi å handle i alt for stor grad på grunnlag av ubevisste psykiske mekanismer, og da er vi ikke så veldig frie. Sterke følelser, særlig når de ikke er helt bevisste, kan lett komme til å forvirre både dømmekraft og moral, slik vi for eksempel ser det hos sterkt paranoide mennesker som kan komme til å skade uskyldige i den tro at de egentlig forsvarer seg selv.

Jo flere konstruktive muligheter vi er i stand til å forestille oss, og forstå at vi har, jo større sjanse er det for at vi vil unngå destruktive handlinger.

Forsøk fra Trondheim med menn som slår, viser at de aller fleste etter endt behandling har lært seg å takle konflikter på en ikke-voldelig måte. Behandlingen har da gått ut på å lære dem innsikt i egne psykologiske mekanismer når de slår, samt å forstå at det finnes andre alternativer til vold som gir et bedre resultat for dem selv. De har lært seg å velge bedre alternativer. Noen vil kanskje mene at de er blitt mer moralske etter en slik behandling, selv om den har foregått ved å behandle "ytre årsaker" til destruktivitet.

Her er det viktig å merke seg at de aller fleste overgripere er *intellektuelt* klar over at det er mulig å la være med å slå og at samfunnet vurderer det å slå som galt (i alle fall i vårt samfunn) og i mange tilfeller vurderer han/hun det selv også som galt og umoralsk. (Men slett ikke alle. En del velger å rettferdiggjøre volden sin: "Hun/han ba om det! Hun/han fortjener det egentlig"). For at det skal skje en forandring av adferden til en overgriper er han/hun nødt til å ha med seg det underbevisste og også følelsene sine. Vedkommende må ikke bare *tenke* det, han/hun må erfare - oppleve - at han/hun har et annet valg, og at dette valget er bedre for ham/henne selv og hans/hennes relasjoner til omverdenen.

Jeg tror altså ikke på noen universelt fri vilje. Jeg tror at menneskets frihet i stor grad avhenger av om det er i stand til å forstå og kjenne seg selv (og det er det ikke i stand til dersom det ikke på ett eller annet tidspunkt lærer å ha empati med seg selv), slik at det ikke lenger blir et offer for ubevisste destruktive mekanismer. Menneskets frihet avhenger også av om det har lært seg å erfare at det har bedre (for seg selv og andre) handlingsalternativer enn de som skaper destruktive sirkler av vold og undertrykkelse.

Et menneske som drives av sterke ubevisste mekanismer er ikke fritt. Vi kan true med sanksjoner og fordømmelse om det går over samfunnets grenser, vi kan lære det å se på seg selv som umoralsk, forkastelig og en taper dersom det bryter våre moralnormer, men ingenting av dette gjør det fritt.

En innsigelse mot denne argumentasjonen, er at de aller fleste av oss vil mene at et menneske med en alvorlig sinnslidelse eller sykdom som disponerer for destruktiv adferd¹² ikke fortjener å lastes for sin destruktivitet i samme grad som et friskt menneske, også selv om dette mennesket har hatt en vanskelig bakgrunn. Eller for å ta en analogi stjålet fra Peter Strawson¹³: Det er stor forskjell i hvordan vi vurderer (og om vi laster og føler bitterhet mot) en person som ved et uhell kommer til å trække på hånden vår mens han egentlig er i ferd med å hjelpe oss og et menneske som med vilje trækker på den for å skade oss mest mulig. Hele vårt sosiale samfunn – hvordan vi reagerer på hverandre i våre inter-personlige relasjoner – er bygget på en holdning om at vi er ansvarlige (og kan lastes eller berømmes) for våre handlinger, med mindre visse konkrete betingelser (som sykdom, sinnsforvirring, feilinformasjon osv...) er til stede. Denne antagelsen ligger til grunn for at vi i det hele tatt skal kunne ha følelsesmessige relasjoner til andre mennesker, hevder Strawson. For øvrig

¹² Som for eksempel skader i frontallappen, som fører til adferd til forveksling lik den vi ser hos mennesker med malign narcissistisk personlighetsforstyrrelse, dvs. psykopater (som for øvrig ikke har slike skader, og som heller ikke regnes for sinnslidende). Jfr. Robert D. Hare, *Uten samvittighet; psykopatene blant oss og deres foruroligende verden*. Oslo: Ad Infinitum, 2003.

¹³ Peter Strawson: *Freedom and Resentment*; *Proceedings of the British Academy*. London: Oxford University Press, 1962, s.51.

mener han at vår sedvane med å skille mellom mennesker som er moralsk tilregnelige og dermed også ansvarlige for sine handlinger, er i slik grad en del av vår natur at ingen deterministisk teori ville kunne rikke ved dette, selv om vi rent intellektuelt skulle slutte oss til den. De enkelte moralnormer kan forandres i tråd med tiden og de forskjellige kulturer, men i følge Strawson, er det å ha moralske holdninger som innebærer ansvar for våre handlinger, en obligatorisk del av vår natur og vår psyke.

”Ondskap” vs. ”destruktivitet”

Hvorfor har jeg valgt begrepet ”menneskelig destruktivitet” istedenfor begrepet ”ondskap”, når det er vanlig å bruke begrepet ”ondskap” når dette temaet behandles filosofisk? Hva er forskjellen på de to begrepene og hvorfor mener jeg det ene er å foretrekke? Kunne jeg ikke bare sagt at temaet for oppgaven var ”ondskap”?

Det er flere grunner til at jeg ikke ønsker å bruke begrepet ”ondskap” som tema for denne oppgaven:

1. For det første er begrepet historisk sett belastet med både religiøse og metafysiske konnotasjoner, som jeg opplever som mer tåkeleggende og forvirrende enn klargjørende og tydelige i forhold til problemstillingene. Jeg opplever ”destruktivitet” som et langt mer tydelig og edruelig begrep.

Ikke alle er enige i at dette er et problem når det gjelder å behandle begrepet ”ondskap”.

Alford gjør for eksempel nettopp et poeng ut av forvirringen knyttet til begrepet. Han hevder at følelser som forvirring og udefinerbarhet er sterkt knyttet til fenomenet ondskap, og at det er en fordel at dette reflekteres i begrepet. Alfords vil vite hva det er folk flest (”vi”) føler og tenker rundt begrepet ”evil”. Slik sett fungerer ordvalget hans i den konteksten han skriver innenfor. Mine problemstillinger er noe annerledes, og dessuten er jeg ellers av den mening at det stort sett er mest å vinne på å bruke klare tydelige begreper når man skal prøve å få oversikt over uklare og forvirrende fenomener.

Alford argumenterer også for å bruke begrepet ”evil” i stedet for destruktivitet (”destructivity”) fordi han ønsker at begrepet skal romme ikke bare menneskeskapt elendighet, men hele menneskets utsatte sårbare situasjon. Selv synes jeg det er et poeng i å skille mellom disse to begrepene, selv om det finnes årsakssammenheng mellom dem. Det er en svakhet hos Alford at han i begynnelsen av boken insisterer på at begrepet må brukes vidt, men at han senere plutselig kommer med definisjoner på og refleksjoner rundt ”evil” som bare passer på den snevrere definisjonen av begrepet, nemlig ”menneskelig ondskap” eller ”destruktivitet”. Alford hevder også at det metafysiske aspektet knyttet til begrepet ”evil” er

en styrke fordi han hevder at det mest interessante spørsmålet er et metafysisk spørsmål som krever et metafysisk svar, nemlig: hvorfor lever vi i en verden der det hender så mye ondt (både menneskeskapt elendighet og naturkatastrofer, sykdom og ulykker)? Imidlertid besvarer han overhodet ikke dette spørsmålet i boken sin.

Jeg har innledningsvis argumentert for hvorfor jeg ikke er enig med Alford i denne vurderingen.¹⁴

2. Et annet argument for å skrive om destruktivitet snarere enn ondskap, er at ”menneskelig destruktivitet” på enkelte måter faktisk er et videre begrep enn ”ondskap” og derfor fungerer bedre i flere relevante sammenhenger.

For å ta noen eksempler: Etter min mening fungerer ”ondskap” dårlig som betegnelse når det gjelder mindre tilfeller av ”hverdagsslemhet”. Dersom et menneske har en dårlig dag og er sliten og derfor slenger en unødvendig surmaget kommentar til et uskyldig medlem av sin familie, synes jeg det er drøyt å kalle det for ondskap. Derimot er det klart at det er destruktivt, om enn bare i en liten skala (kanskje – hvem vet egentlig hva en ufyselig replikk på feil sted og til feil tid kan avstedkomme av fortredeligheter?). Bruker vi et slikt kraftuttrykk om mindre enkelthendelser har vi ingen dekkende begreper for det ekstreme. ”Ondskap” - slik vi vanligvis bruker det i dagligtalen - passer kanskje best til å beskrive virkelig forferdelige handlinger eller virkelig dårlige intensjoner.

3. Et tredje problem med uttrykket ”ondskap”, er at om man bruker det strengt for å unngå problemet overfor, kan fenomener og handlinger som er relevante i sammenhengen komme til å falle utenom. Foreldre som praktiserte strenge oppdragelsesmetoder som var bifalt i den tiden de levde i, praktiserte ikke nødvendigvis ondskap, selv om vi i dag vet at disse metodene var skadelige for barna. Vi må gå ut fra at de aller fleste var velmenende og faktisk ønsket det beste for barna sine, også selv om mange kan ha hatt skjulte og ubevisste motivasjoner i tillegg (disse kommer vi tilbake til i forbindelse med Millers arbeid). Det vi med noenlunde

¹⁴ Argumentet mot å bruke begrepet ”ondskap” i en oppgave som denne, fordi det bærer med seg religiøse og metafysiske konnotasjoner, kan for øvrig også brukes mot begrepet ”det onde”, som jeg faktisk har valgt å bruke i oppgaven. Kan hende ville tittelen ”Lidelse og menneskelig destruktivitet” eller bare ”Menneskelig destruktivitet” vært en bedre oppgavetittel. Imidlertid er ”det onde” et mer generelt og upersonlig begrep enn ”ond” eller ”ondskap”. Det kan ikke brukes til å definere eller karakterisere mennesker, og det er derfor både mindre belastet og mindre belastende. ”Det onde” passer dessuten godt som betegnelse på opplevelsen av den menneskelige utsatthet og sårbarhet, som både beskrives hos Alford (som eksistensielt fenomen) og hos Miller (som et resultat av konkrete erfaringer). Og dessuten (og kanskje først og fremst, må jeg innrømme) lot jeg meg friste av muligheten til å velge en litt tabloid tittel for oppgaven min.

sikkerhet kan si, er at handlingene deres var destruktive og, i noen tilfeller, til og med fatalt destruktive.

Miller er dessuten veldig forsiktig med å kategorisere noen som onde til tross for at handlingene deres kan ha hatt fryktelige konsekvenser for dem det har gått ut over. Imidlertid understreker hun i den senere delen av sitt forfatterskap at den som har skadet en annen, må bære skylden og ansvaret for dette.

4. Et siste argument for å bruke ordet "destruktivitet" framfor "ondskap" er nært beslektet med det første, dvs. at jeg oppfatter destruktivitet som et langt mer edruelig begrep. Det har oppigjennom tidene i eksistert en slags fascinasjon for "ondskap" og denne fascinasjonen er ofte knyttet til begrepets mytiske og estetiske komponenter. Destruktivitet i virkeligheten har lite med disse romantiserende forestillingene i kulturen å gjøre. For å sitere Simone Weil (hvis moralisme og selvdestruktivitet jeg ellers ikke bifaller): "Det imaginære onde er romantisk og variert; det virkelige onde er dystert, monotont, øde og kjedelig. Det imaginære gode er kjedelig; det virkelig gode er alltid nytt, vidunderlig, berusende."¹⁵ . Fascinasjonen for og mytespinningen rundt begrepet "ondskap" er selvfølgelig interessant, men dette fenomenet er kun ett av flere mulige motiver for destruktivitet, og det jeg ønsker å finne, er en videst mulig forklaring hvorfor mennesker begår destruktive handlinger mot seg selv og sine medmennesker. De fleste mennesker begår ikke destruktive handlinger ut fra en fascinasjon for "ondskap" per se, (skjønt det finnes noen få som gjør det). De fleste ønsker å se på seg selv som gode og hederlige mennesker. Det er likevel mulig å kombinere denne holdningen med utrolig destruktiv oppførsel. Når det skrives om "ondskap" og om å være "ond", vil de fleste dessuten mene at temaet ikke dreier seg om dem. (Jeg tror heller ikke det er noen menig i å få folk til å se på seg selv som onde. Det skaper bare selvforakt, noe jeg tror er et veldig dårlig grunnlag for konstruktive handlinger.) De fleste vil imidlertid kunne innrømme at de av og til kan være destruktive. Og som sagt er det allmenne og fellesmenneskelige ved temaet noe av det vesentlige for meg.

Når jeg refererer til Alfords teorier, vil jeg imidlertid bruke begrepet "ondskap" når dette er den mest nærliggende oversettelsen på "evil".

¹⁵ Simone Weil, *Gravity and Grace* (overs. Arthur Wills), Lincoln: University of Nebraska Press, 1997.

Alfords teorier om ondskap:

”What Evil Means to Us”

Alfords prosjekt i boka ”What Evil Means to Us” er å kartlegge hva slags tanker, følelser og assosiasjoner vanlige mennesker har til begrepet ”evil” og finne ut hva dette kan fortelle oss om fenomenet ”evil”. Som jeg før har vært inne på, bruker han begrepet veldig vidt. For ham er ”evil” både det onde vi utsettes for eller er sårbare for *og* det onde mennesker gjør med vilje, eller i alle fall mot bedre vitende, mot andre mennesker. Således omfatter begrepet både det som kan kalles ondskap eller destruktivitet (Alfords bruk av ordet svarer best til det norske ordet ondskap, og han argumenterer dessuten for at han ikke ønsker å bruke uttrykket ”destruktivitet”¹⁶). men også det onde som ingen handlende er skyld i, dvs. lidelse, gru, hjelpeløshet og vår generelle sårbarhet som dødelige mennesker. Dette gjør han klart i de innledende kapitlene av boka fordi det er et poeng for ham at disse fenomenene er en del av det samme bildet, og at de henger sammen. Likevel bruker han, som sagt, begrepet ”evil” snevrere i flere sammenhenger senere i boka, bl.a. i noen forsøk på definisjoner¹⁷. Denne litt vilkårlige bruken av det samme ordet gjør etter min mening boken litt upresis og uryddig noen steder, men det rokker for så vidt ikke ved teorien hans, som sådan.

Gru

Alford mener at en forståelse av menneskets gru (”dread”), er essensiell for en forståelse av ondskap. For Alford er gruen det ondes basis eller grunn, selv om gruen ikke utgjør eller kan forklare hele fenomenet. Å forstå menneskets gru, er nødvendig både for å forstå menneskets forhold til det onde vi opplever og – ikke minst – for å forstå menneskelig ondskap.

Alfords hovedteori er at det å gjøre ondt er et forsøk på å slippe unna sin egen gru (som oppstår fordi vi alle er sårbare, dødelige og opplever, og risikerer å oppleve, lidelse) ved å prøve å dytte den over på noen andre. Man forsøker å få en annen til å føle seg forferdelig i stedet for en selv, ved å skade vedkommende. Mennesket er så hjelpeløst overfor sin lidelse og sin sårbarhet – det å gjøre ondt er derfor et forsøk på å forvandle denne fryktelige passiviteten og hjelpeløsheten til handling, hevder han.

¹⁶ C. Fred Alford: *What Evil Means to Us*, Ithaca and London: Cornell University Press, 1997, s.17-19. Jeg mener at jeg allerede har imøtegått Alfords argumenter i min begrunnelse for hvorfor jeg foretrekker uttrykket ”destruktivitet”:

¹⁷ Ibid. For eksempel s. 21, 43 og 69

Imidlertid innrømmer han at selv om nettopp begrepet gru er det essensielle i teorien hans, er det få av informantene hans som bruker begrepet når de snakker om sine erfaringer med det onde og med ondskap. At opplevelsen av gru likevel hevdes å være så essensielt når det dreier seg om det onde, bygger derfor på tolkninger av informantenes utsagn (og kroppsspråk?).

Tolkningene kan naturligvis være fullstendig korrekte, men jeg savner en litt grundigere og konkret begrunnelse av hvorfor og på hvilket grunnlag han har valgt å tolke informantene sine slik han har gjort. I begynnelsen av boken hevder han at prosjektet hans er å finne ut hva folk flest mener og tenker om det onde og se hva dette kan fortelle oss. Når han ikke gjør nærmere rede for hvordan han i intervjuene med informantene har kommet fram til nøkkelord i teorien sin, kan man få inntrykk av at han likevel har startet med en teori på forhånd og så ha tolket informantene dit hen at utsagnene deres passer inn i denne teorien. Nå er det ikke sikkert det er dette han har gjort, men når han i liten grad forteller på hvilket grunnlag han har gjort sine tolkninger, blir alt hengende litt i luften.

Nå kan det likevel hende at han har rett i at et begrep som gru kan være helt essensielt for å forklare bakgrunnen for onde eller destruktive handlinger, selv om informantene selv i liten grad kommer inn på begrepet, og faktisk selv om det ikke skulle være en del av deres bevisste tankeverden, når temaet ”ondskap” behandles. Det kunne gå an å bruke Miller for å underbygge Alfords teori her: I følge Miller er det nettopp *fortrengt* smerte, angst eller sinne (eller gru, for å bruke Alfords begrep) som er bakgrunnen for destruktiv atferd. Jo mer fortrengt gru et menneske bærer med seg, jo større er sjansen for alvorlige forstyrrelser på sinnet og for destruktiv atferd. Men siden gruen er fortrengt, og med den kanskje også hendelsene som en gang utløste den og følelsene fra den gang, er det derfor nettopp lite sannsynlig at informantene kan gjøre rede for den uten videre når de skal forsøke å forklare egne destruktive handlinger eller om sine møter med andres destruktivitet.

Ogden – Autistisk-kontagiøse erfaringer og formløs gru

Alford hevder at gruen som informantene etter hans mening gir uttrykk for, stammer fra noe Ogden kaller ”formløs gru”. Denne formløse gruen hører til vår førsymbolske og førspråklige erfaring – i flg. Alford er den egentlig en dyp og grunnleggende frykt for at selvet skal gå i oppløsning.

Ogden hevder at denne erfaringsdimensjonen hører hjemme i noe han kaller ”autistic-contiguous experience”, en erfaringsdimensjon som både er en kilde til lykke, mening og

tilhørighet, men også til gru, grenseløshet, formløshet og meningsløshet.¹⁸ Det er den erfaringsdimensjonen – eller kanskje snarere de følelsene - det lille språkløse barnet opplever, men denne erfaringsdimensjonen er likevel ikke noe forbigående som menneskebarnet forlater for å gå over i neste fase, den er noe grunnleggende som mennesket bærer med seg gjennom hele livet. Typisk for denne erfaringsdimensjonen er også at den ikke skiller mellom subjekt og objekt, indre og ytre. Denne opplevelsen kan både manifestere seg som en følelse av lykkelig enhet med hele verden, eller som en enorm angst for at selvet skal gå i oppløsning. Alford hevder at både gruen og lykken som hører med denne erfaringsdimensjonen er to sider av samme sak, og at det ene ikke kan oppleves uten det andre.

Noe som kanskje kan oppfattes som en indre selvmotsigelse ved denne teorien er at Alford både hevder at denne dimensjonen er en tilstand der grensene mellom subjekt og objekt er opphevet og det ikke oppleves noe skille mellom indre og ytre, og samtidig at gruen i bunn og grunn er en angst for selvets oppløsning. Man kan spørre seg om det i en tilstand der det ikke oppleves noen grenser, egentlig kan eksistere noe avgrenset selv som kan frykte sin ødeleggelse. Men det går kanskje også an å tenke seg at det er slik i denne tilstanden at *alt* oppfattes som en del av selvet (og det finnes en del utviklingspsykologer som støtter denne teorien) og i så fall blir trusselen om selvets oppløsning en trussel om alts oppløsning – en i sannhet grusom trussel! (Hva som forårsaker denne følelsen av å være truet, forteller han dessverre ikke. Vissheten om døden?)

En annen mulig tolkning for å unngå en selvmotsigelse, er at man kunne tenke seg at det kunne oppstå en konflikt på ett eller annet tidspunkt i utviklingen, mellom det etter hvert avgrensede selvet (som tilhører en annen type erfaringsnivå) og den grunnleggende følelsen av grenseløshet som i flg. Alford og Ogden hører til den autistisk-kontagiøse erfaringen. Man kunne tenke seg at selvet ville oppfatte autistisk-kontagiøs erfaring som en trussel. Men Alford nevner ingen konflikt mellom autistisk-kontagiøs erfaring og følelsen av et selv som tilhører andre erfaringsdimensjoner. Dessuten er det et problem ved denne tolkningen at dersom all følelse av grenseløshet som hører til autistisk-kontagiøs erfaring skulle være en trussel mot det etter hvert utviklede selvet, skulle også følelsen av enheten med altet som beskrives som en intens lykkefølelse også oppfattes like truende (eller kanskje er det akkurat dette han mener med at disse følelsene med nødvendighet henger sammen?). Man ville i alle fall måtte forklare hvordan den autistisk kontagiøse lykken i det hele tatt ville kunne oppleves, dersom denne erfaringens grenseløshet i seg selv ble oppfattet som en trussel mot selvet. Eller

¹⁸ Thomas Ogden, *The Primitive Edge of Experience*, N.J.: Northvale, 1989.

mener Alford at samme erfaring (av enhet med altet) genererer både lykke og gru på likt, og at man må "ta ut" og oppleve sin gru-kvote for å kunne nyte sin lykke?

Både den første og den andre tolkningen kan for så vidt stemme med resten av det Alford skriver, men den siste blir etter min mening i overkant spekulativ og abstrakt. Derfor foretrekker jeg den første. Men det kan selvfølgelig hende jeg tar feil.

Menneskets generelle sårbarhet

I følge Alford er ondskap et slags forsøk på juks, man prøver å rane til seg den autistisk-kontagiøse lykken uten å måtte oppleve gruen, ved å prøve å puffe sin egen gru over på en annen. Dette går ikke, i alle fall ikke i lengden, mener han. Både lykken og gruen hører til i denne tilstanden, og man kan ikke oppleve det ene om man undertrykker det andre.

Spørsmålet er hva som egentlig ligger i denne påstanden, og om Alford har rett i det han her hevder.

I utgangspunktet kan jeg ikke se noen logisk nødvendighet for at man ikke skulle kunne oppleve lykke uten også å måtte oppleve gru, selv om jeg er klar over at denne forestillingen er nokså vanlig (uten mørke, intet lys, osv). Så hva er egentlig Alfords begrunnelse for dette? Hva er argumentene for at autistisk-kontagiøs lykke skulle forutsette en opplevelse av gru, og visa versa?

En mulig løsning er "kvote-tolkningen" overfor, men som vist tidligere i oppgaven, har denne tolkningen tydelige svakheter.

En annen mulig tolkning er at menneskelivet er sårbart og utsatt og at dette i seg selv med nødvendighet, må skape en følelse av gru for alle mennesker. Det vil da rett og slett ikke være mulig å oppleve lykke uten også å erfare denne gruen fordi gruen er en grunnleggende del av menneskets livssituasjon og alltid vil være der. Man kan altså forsøke å puffe den unna, eller over på en annen, men i virkeligheten blir man ikke kvitt den fordi ens sårbare og utsatte livssituasjon er den samme, og innerst inne vet man det. Fortrenger man denne gruen, fortrenger man også vesentlige sider av sin egen personlighet og vil da heller ikke kunne oppleve lykken som et helt menneske.

Svakheten med denne tolkningen er for det første at jeg ikke synes det er sannsynlig at man i det prekategoriske stadiet har noe begrep om menneskelivets generelle sårbarhet og utsatthet, hvis denne erfaringsdimensjonen, som Alford hevder, er noe man opplever allerede fra spedbarnsalder. Det man opplever som spedbarn (men som man ennå ikke har noen begreper for å beskrive), er *de konkrete* gruoppvekkende situasjonene man erfarer. For et lite barn vil det kanskje si å bli nektet mat når man er sulten, smerter man ikke blir kvitt, å ikke få den

oppmerksomheten man ønsker seg, å bli utsatt for sine omsorgspersoners vrede... Da kan man tenke seg at den gruen man opplever på dette nivået blir mer intens og mer grunnleggende enn på andre nivåer. Etter hvert vil også den konkrete gruen man opplever inneholde et aspekt av ubearbeidet og fortrenget gru som man bærer med seg fra tidligere og kanskje særlig fra den aller tidligste barndommen når ens basen for ens oppfattelse av seg selv og livet blir lagt.

Den bevisstheten om menneskelivets sårbarhet som man etter hvert får, bygger i høyeste grad på konkrete erfaringer, tror jeg, og er ikke først og fremst en frukt av teoretisk overveielse og eksistensielle funderinger (selv om disse også etter hvert får sin plass hos de aller fleste).

En annen svakhet ved Alfords fokus på menneskets generelle sårbarhet framfor enkeltmenneskets spesielle erfaringer - er at dersom det er menneskets generelle sårbarhet, dødelighet og utsatthet som skaper den gruen som Alford mener er basen for ondskap, så er denne sårbarheten felles for alle mennesker. Alle mennesker er like sårbare og like dødelige, men ikke alle mennesker gjør like mye ondt, og - kanskje viktigere ettersom gruen i.flg.

Alford ikke alene er eneste årsak til ondskap - ikke alle ser ut til å være fylt av like mye gru. Jeg tror ikke det menneskets *generelle* sårbarhet i seg selv som skaper den gruen som Alford hevder er grunnlaget for menneskelig ondskap. Jeg tror det er de konkrete *ubearbeidede* gruoppvekkende erfaringene det bærer med seg. Slik sett er jeg mer på linje med Miller, som jeg skal komme tilbake til. Det betyr naturligvis ikke at menneskes vanskelige eksistensielle situasjon som sårbart, dødelig og utsatt for krefter og fenomener det ikke kan styre, ikke er relevant. Var ikke mennesket sårbart, ville det ikke ta skade av de negative hendelsene som vederfares det. Sann sett har Alford også sitt på det tørre når han hevder at menneskets sårbare eksistensielle situasjon er en bakenforliggende årsak. Problemet er bare at det ikke er en årsak vi kan gjøre så veldig mye med.

Menneskets generelle sårbarhet er vesentlig, men den kan ikke fortelle oss så mye om hvorfor noen ender opp som en Hitler eller som en Göring mens en annen ender opp som en Moder Teresa, og hvordan man eventuelt kunne hindre fremkomsten av en ny Hitler. Antagelig vil vi aldri helt kunne forklare hvorfor noen blir ekstremt destruktive og andre ikke, men jeg tror at et fokus på konkrete gruoppvekkende erfaringer i hvert enkeltmenneskes liv vil kunne gi oss flere brukbare ledetråder enn et fokus på vår generelle sårbarhet. Alford understreker imidlertid at et fokus på den eksistensielle situasjonen som mennesket befinner seg i, ikke er en motsetning til teorier som fokuserer mer på konkrete enkelthendelser, men snarere et supplement. Jeg synes likevel det er en svakhet i teorien hans at den i så liten grad vektlegger det enkelte menneskets konkrete historie som bakgrunn for hvorfor noen blir destruktive og

andre ikke. Ettersom menneskenes eksistensielle gru er den samme for alle, blir det store spørsmålet for Alford hvordan det enkelte menneske lærer å forholde seg til og *uttrykke* denne gruen. Dette spørsmålet kommer jeg tilbake til.

Klein: den depressive- og den paranoid-schizoide posisjonen

Ogdens psykologiske teorier, som Alford støtter seg til, følger tradisjonen etter Melanie Klein. Det var hun som først introduserte teorien om forskjellige erfaringsposisjoner. I motsetning til "utviklingsstadier", vokser man aldri fra erfaringsposisjonene. Klein snakker om to slike posisjoner: den paranoid-schizoide og den depressive posisjonen. Hovedtrekket ved den paranoid-schizoide erfaringen, er at vi i denne tilstanden frykter vår dom eller undergang ("doom") gjennom et angrep fra ytre forfølgere som vil ødelegge oss.¹⁹ I følge Klein er denne frykten totalt urealistisk og egentlig bare et resultat av projiseringer, dvs. at det egentlig er vårt eget sinne og vår egen sjalusi som vi frykter hos innbilte fiender, fordi vi ikke tør eller er i stand til å vedkjenne oss disse følelsene hos oss selv. Så vidt jeg kan skjønne, støtter Alford denne teorien – han kommer i alle fall ikke med noen innvendinger.

Det finnes ikke noe selv i den paranoid-schizoide posisjonen, hevder Alford²⁰, samtidig som han hevder at selvet i denne posisjonen blir utsatt for angrep²¹. Slik jeg forstår ham, betyr dette at det i denne posisjonen eksisterer et veldig begrenset selv (som ennå ikke er et virkelig selv), et selv uten historie²², et selv som ikke har andre egenskaper enn det å føle seg angrepet av ytre fiender. Selv har jeg litt problemer med å forstå hvordan et totalt historieløst selv skulle få den ideen at det skulle kunne bli angrepet av ytre fiender, dersom det altså ikke kunne bære med seg noen tidligere erfaringer om at den slags angrep kan forekomme. Og hvis ens eget sinne og andre uhumske følelser en ikke vil vedkjenne seg, er hele forklaringen på fenomenet paranoia, hvor kommer disse følelsene fra dersom selvet ikke har noen historie? Er sinne og sjalusi i så fall medfødte følelser som ikke trenger noen ytterligere grunn for å dukke opp? Eller er problemet med disse følelsene at de stammer fra virkelige hendelser i individets historie, men at selvet i den paranoide posisjonen er historieløst og derfor ikke takler dem fordi det ikke forstår hvor de kommer fra? Begge deler er mulige forklaringer som kunne få denne delen av teorien til å bli logisk konsistent. Miller har et litt annet syn på paranoia: Den paranoide er en person som ser fiender og farer der hvor ingen fiende og ingen fare er, så

¹⁹ Om disse posisjonene i Mitchell, Stephen A og Black, Margaret J.: *Freud and the Beyond; a History of Modern Psychoanalytic Thought*. New York: Basic Books, 1995, og i C. Fred Alford, *What Evil Means to Us*. Ithaca and London: Cornell University Press, 1997. s.40-45

²⁰ C. Fred Alford, *What Evil Means to Us*. Ithaca and London: Cornell University Press, 1997, s. 41.

²¹ Ibid, s. 40

²² Ibid, s. 41

langt er Miller og Alford/Klein enige. At denne følelsen er bygget på projiseringer er også begge teoriene enige i. Men der Klein mener at disse projiseringene stammer fra ”forbudte” mørke drifter i mennesket og Alford mener de stammer fra en ubevisst og uvedkjent aggresjon, (som igjen er et forsøk på å unnsnippe sin egen eksistensielle sårbarhet ved å dytte den over på noen andre), mener Miller at frykten stammer fra reelle, men fortrenge opplevelser (stort sett fra tidlig barndom) der den paranoide virkelig ble utsatt for en form for forfølgelse og svik, gjerne fra nettopp de menneskene det elsket og var totalt avhengig av. Følelsene av frykt og sinne som den paranoide føler er således både logiske og berettigede, men de hører til i en annen tid og i en annen situasjon enn i den aktuelle. Grunnen til at de popper opp mange år senere, er at ubearbeidede traumatiske hendelser blir liggende som udetonerte følelsesbomber som venter på å få et utløp. I tillegg er det slik at det vi opplever tidlig i livet danner et grunnlag for hvordan vi ser på verden og livet og hva vi mener vi kan forvente å oppleve fra menneskene rundt oss.

”Evil spelled backwards is live”

Alford mener selv at det viktigste og mest interessante spørsmålet han stiller informantene sine er spørsmålet om hvordan de vil begrunne ordtakene ”Evil spelled backwards is live”. Det er nemlig slik, hevder han med støtte av flere informanter, at vi mennesker får et slags følelsesmessig ”kick” av å gjøre andre vondt, og at det for et øyeblikk får oss til å føle oss mer levende. Alford begrunner dette med at den autistisk-kontagiøse posisjonen både er en kilde for intens lykke og vitalitet og fryktelig gru. Ved å dytte gruen over på en annen vil overgriperen et øyeblikk føle at han er i kontakt med den autistisk-kontagiøse vitaliteten uten samtidig å måtte forholde seg til gruen i denne posisjonen. Da har han valgt å bli en overgriper, for å slippe å være et offer. Han har valgt ”å bli gruen, for å slippe å gjennomleve den.”²³ Gevinsten for dette er kortvarig og kostnaden overgriperen må betale er høy:

“The cost, I have suggested, is life itself, a disconnection from autistic-contiguous satisfaction because the evildoer has become the autistic-contiguous dread he so fears.”²⁴

Alford sier altså at vi ved å gjøre et annet menneske vondt et kort øyeblikk får kontakt med noe i oss som gjør at vi føler oss mer levende (men at resultatet på sikt er at vi mister kontakten med vår vitalitet og evne til å føle dyp lykke) når vi forgriper oss mot en annen. Men hva er det som gjør at vi ikke har kontakt med den autistisk-kontagiøse vitaliteten hele tiden? Kommer ikke barn til verden med sin fulle vitalitet i orden? Alfords svar er at det er

²³ Ibid, s. 100

²⁴ Ibid

motviljen mot å leve med vår gru som gjør at vi mister kontakten med vår autistisk-kontagiøse lykke. Men når kommer denne gruen inn i bildet? Er eksistensiell gru en del av menneskets erfaring fra første øyeblikk? Hvordan oppstår den? Hva er det, konkret, som gjør at mennesket må betale med sin vitalitet når det fortrenger sin gru eller forsøker å projisere den over på en annen?

Kan hende kan noen av Millers teorier brukes til å forstå bedre disse spørsmålene knyttet til Alfords tenkning rundt ordtakingen: "Evil spelled backwards is live":

Når et menneske fortrenger vesentlige hendelser og følelser, hevder Miller, fortrenger det også en vesentlig del av seg selv, slik at det blir et mindre helt og levende menneske. Jo mer av seg selv et menneske har måttet fortrenge, jo mer er dette menneskets vitalitet undertrykket.²⁵ I følge hennes teorier er det også slik at et menneske som har fortrenget vesentlige sider ved sitt eget liv og sin egen personlighet, ubevisst vil lete etter disse sidene for å føle seg hel og levende igjen, og derfor vil det, uten å være klar over hva de gjør, kunne lete opp eller iscenesette situasjoner som følelsesmessig ligner på de fortrenkte. Dette gjør det for å prøve å få kontakt med de fortrenkte delene av seg selv, og dermed også sin egen vitalitet. Det er dette Miller beskriver som "gjentakelsestvang". Gjentakelsestvang er altså et ubevisst forsøk på å bearbeide og få utløp for fortrenkte følelser ved å iscenesette situasjoner som minner om det opprinnelige traumet. En person kan iscenesette en slik situasjon enten med seg selv i rollen som overgriper eller som offer, eller han kan veksle mellom rollene. Med dette oppnår han for et øyeblikk å komme i kontakt med fortrenkte deler av seg selv og han opplever også for et øyeblikk å få utløp for sitt ubearbeidede hat (særlig hvis han denne gangen er overgriper) eller fortvilelse (om han har satt seg selv i en offerrolle). Når det gjelder destruktive handlinger rettet mot et annet menneske, dreier det seg om en slags projisert hevn for det som er blitt gjort mot ham. Han har klart å skape en situasjon der han kan gjenoppleve gamle følelser, som har ligget i hans ubevisste og plaget ham, men fordi det bare dreier seg om en ubevisst projeksjon og det virkelige traumet fortsatt er undertrykt, er lettelsen bare midlertidig. De undertrykte følelsene vil fortsette å plage ham og deler av hans vitalitet vil fortsatt være undertrykt fordi det opprinnelige traumet fortsatt er godt fortrenget og ubearbeidet. På samme måte som Alford hevder at forsøk på å tilrane seg autistisk-kontagiøs lykke ved hjelp av paranoid-schizoid aggresjon aldri lykkes i lengden, hevder Miller at gjentakelsestvangen ikke løser noen problemer. På sikt skaper det tvert imot bare mer fremmedgjøring fra ens eget selv, samt ulykke for andre mennesker som rammes av

²⁵ Dersom et barn blir tilstrekkelig ekstremt plaget og forfulgt og samtidig ikke tillates å uttrykke eller endog føle sin egen sorg, fortvilelse og hat, sammenlikner Miller dette med et sjelelig mord.

gjentakelsestvangen. Imidlertid kan Millers teori forklare det korte ”kicket” og følelsen av å være i kontakt med sin vitalitet (les: være i kontakt med undertrykte deler av sitt eget selv) et menneske kan få ved å skade en annen. For Alford er også en vesentlig del av denne følelsesutladningen en (falsk) fornemmelse av å ha sluppet unna gruen selv.

Den depressive posisjonen

I tradisjonen etter Melanie Klein og Ogden, operer Alford også med en erfaringsposisjon som kalles den ”depressive posisjonen”.

”Den depressive posisjonen”, oppstår i følge Klein, etter den paranoid-schizoide posisjonen en eller annen gang i løpet av det første leveåret. Et vesentlig aspekt ved denne posisjonen er evnen til å føle genuin anger, selvbekreftelse og sorg over å ha skadet ”det gode objektet”. Med ”det gode objektet” antar jeg at Klein og Alford mener et annet menneske – og i det første leveåret dreier dette seg antagelig hovedsakelig om mor og far.

”Jeg har skadet eller ønsket å skade godheten som livet mitt avhenger av. Hvordan skal jeg overleve?”²⁶ Dette utsagnet beskriver det Alford kaller ”den egoistiske angeren”. Denne typen anger hevder han er den første varianten av anger som mennesket lærer å kjenne. Imidlertid forsikrer han om at barnet nokså raskt lærer å kjenne den mer ”ekte” angeren som bunner i en: ”genuin kjærlighet og omsorg for den andre, samt et ønske om å gjøre bot for den ødeleggelsen og skaden man har påført den andres godhet.”²⁷ Til den depressive posisjonen hører også evnen til å bruke symboler på en genuin måte. Årsaken til at dette er mulig, er at til denne posisjonen hører det et ordentlig selv som kan formidle sammenhengen mellom et symbol og det som symbolet symboliserer. I denne posisjonen er mennesket også i stand til å takle ambivalens og til å forstå at ingenting i verden er bare svart eller hvitt. I følge Klein er det like naturlig for et menneske å elske og å ta vare på den andre som å ønske å ødelegge ham eller henne, og det er konflikten mellom disse to ønskene som er kilden til moralske konflikter. I følge Kleins teorier ser det ut til at mennesket i det depressive stadiet takler denne ambivalensen ved å bebreide seg selv kraftig for å ha villet en uskyldig noe vondt (og selvbekreftelsen ser ut til å bli regnet som like på sin plass dersom man ikke har handlet på sitt sinne, men kun har nøydt seg med å ønske noen ille). Jeg har noen innvendinger mot denne teorien:

²⁶ C. Fred Alford, *What Evil Means to Us*. Ithaca and London: Cornell University Press, 1997, s. 41

²⁷ Ibid

For det første kan det virke nokså merkelig å skulle forestille seg at en ettårings (eller et annet lite barns) helt naturlige sinne, frustrasjon (som regel over ikke å bli forstått eller ikke å få det som det vil), eller sjalusi uten videre skal kunne føre til en slik voldsom angst i barnet at det faktisk frykter å ha skadet eller ødelagt godheten det avhenger av *i en slik grad at det faktisk frykter for sin egen overlevelse?*²⁸ Det virker dessuten som om både Alford og Klein ser på disse følelsene som ønskelige, i det de beskriver dem som forløperen for (og grunnlaget for?) senere empati og kjærighet.

Jeg er heller ikke sikker på om den mer internaliserte formen for dårlig samvittighet over ens egen umoral og forbrytelsen mot godheten som Alford beskriver, er noe som melder seg allerede i småbarnsalderen. Det er i alle fall ikke min erfaring at denne typen samvittighet dukker opp i løpet av de aller første årene.

Det ser, som sagt, ut som om Alford og Klein mener at det de kaller ”den genuine kjærigheten” og den angeren som er beskrevet ovenfor, er nært forbundet. Ut fra det de skriver, kan det faktisk se ut som om de faktisk mener at denne genuine kjærigheten utvikler seg fra angsten for å ha ødelagt ”det gode objektet”. Om denne tolkningen stemmer, er det foruroligende; for slik jeg ser det, er en verden der ellers oppegående mennesker tror at genuin kjærighet naturlig utvikler seg fra selvbekreidelse og angsten for å miste (eller ikke overleve), en nokså skummel verden.

I tillegg er jeg litt usikker på om ikke evnen til ikke å tenke svart-hvitt (som skal oppstå i den depressive posisjonen), for mange er noe som først utvikles i nærmere voksen alder, hvis i det hele tatt.

Alford mener at de som ser på Kleins teorier som alt for svartsynte, ikke forstår at den depressive posisjonen for Klein er like fundamental som den paranoid-schizoide. Nå synes jeg kanskje ikke at den depressive posisjonen med all angeren, selvbekreidelsen og frykten for å ha ødelagt ens egen overlevelse er like udelt positiv som den paranoid-schizoide posisjonen er negativ. Faktisk synes jeg det er noe paranoid ved den depressive posisjonen også (den overdrevne frykten for å ha ødelagt godheten for alltid), bare at det paranoide i denne posisjonen slår innover som intense selvbekreidelse, mens det i den paranoid-schizoide posisjonen slår utover som aggresjon. Men jeg er enig med Alford i at evnen til kjærighet og omsorg og også evnen til å uttrykke seg kreativt i symboler er positive.

²⁸ Dersom slike urealistiske og skremmende ideer virkelig forekommer hos små barn, er da dette en naturlig reaksjon barnet har på sitt eget sinne, eller er det *foreldrenes reaksjon* på barnets sinne som skaper frykten for å bli forlatt og dermed den voldsomme angeren? Slik jeg ser det, vil en slik angstfull reaksjon fra et lite barn, mest sannsynlig forekomme i situasjoner der barnets omsorgspersoner ikke takler dets frustrasjon, sinne eller sorg, men vender seg mot barnet med raseri, forfølgelse og kanskje til og med vold.

Det er også påfallende at både Klein og Ogden har funnet noen særdeles negativt ladede navn å sette på det de mener er de sentrale menneskelige erfaringsdimensjonene, og man kan jo spørre seg om dette over hodet ikke har å gjøre med et negativt menneskesyn å gjøre. Alle tre navnene refererer for øvrig til psykologiske tilstander eller sykdommer, som kjennetegnes av at mennesket det gjelder lever i sin egen forvrengte virkelighet, avsondret fra virkelig kontakt med andre, og alle disse tilstandene navnene er betydningsmessig knyttet til innebærer mye smerte for den det gjelder og deres omgivelser.

Ondskap og vold som samspill mellom erfaringsposisjoner

Ogden understreker at stadiene ikke er noe man vokser fra, men er noe man bærer med seg resten av livet, og dessuten at de virker ”dialektisk” overfor hverandre og at man beveger seg mellom stadiene, noe som kan illustreres ved å tenke seg dem som en trekant der det autistisk-kontagiøse stadiet ligger på toppen mens de to andre stadiene danner hjørnene i bunnen av trekanten. Gruen som fører til ondskap, ligger i følge Alford langs venstre siden på trekanten, mellom den autistisk-kontagiøse posisjonen og den paranoidschizoide. Kunsten ligger på den høyre siden. Ut fra dette perspektivet definerer Alford ondskap²⁹ som ”et paranoid-schizoid forsøk på å unnsnippe den formløse gruen ved å gi den form via et voldelig overgrep på en annen, slik at den andres kropp blir en slags presymbolsk form som må romme den gruen (overgriperens gru) som blir påført/overført til ham.³⁰”. Vi forsøker å ødelegge vår egen gru ved å ødelegge en annen. Dette er kanskje hovedpoenget i Alfords teori om ondskap. Som et synonym til uttrykket ”ond handling” bruker Alford av og til begrepet ”vold”, og understreker at det da både dreier seg om både psykisk og fysisk vold. Det går kanskje an å si at enhver ”ond” eller destruktiv handling (i alle fall om den er bevisst destruktiv) i en viss – og veldig vid - forstand er en voldelig handling. Dersom jeg med renkespill og baksnakking sørger for at et annet menneske mister jobben sin, er dette jo ikke hva folk flest umiddelbart ville karakterisere som en voldelig handling, men det er samtidig ingen tvil om at jeg ved en slik handling ville påføre vedkommende psykisk skade. Som et eksempel når han skriver om vold, bruker Alford en historie som en av informantene fortalte ham, om den gangen hun fikk en mann til å elske henne bare for at det skulle gjøre ham vondt når hun dumpet ham. Hun ville at noen skulle ha det like vondt som hun hadde det. Dette er naturligvis en litt

²⁹ Egentlig bruker han begrepet ”det onde”, dvs. ”evil”, men ondskap i den videre betydningen som han understreker at ordet har, i begynnelsen av boka, gir faktisk ikke mening i denne sammenhengen.

³⁰ C. Fred Alford, *What Evil Means to Us*. Ithaca and London: Cornell University Press, , 1997, s. 43

ukonvensjonell bruk av ordet ”vold”, men kan hende var det akkurat slik denne mannen måtte føle det – som om han ble utsatt for psykisk vold?

Alford skiller mellom to typer vold, det vil egentlig si, han skiller mellom to typer motiver for det han kaller vold. Den ene typen innebærer å skape en slags tilknytning eller forbindelse til et annet menneske (som eksempelet med hun som knyttet en mann til seg med tanke på å dumpe ham etterpå) som har som ytterste formål å selv slippe unna sin gru, ved å dele den med en annen, som om man kan bli kvitt den ved å kommunisere eller formidle den til den andre på denne direkte måten. Dette kaller han ”evacuative attachment”. Denne typen vold mener han ligger nærmere den paranoid-schizoide posisjonen. Om den andre varianten hevder han at den er en type vold ”som forsøker å skape en grense, som for å si, du må lide og dø slik at jeg kan leve, vil komme nærmer den autistisk-kontagiøse posisjonen, vold som forsvar mot grenseløshet.”³¹

Jeg er litt usikker på om det er helt konsistent med de teoriene han ellers støtter seg på å heve at denne typen vold ligger nærmere den autistisk-kontagiøse posisjonen. Å drepe noen fordi man på en eller annen måte innbiller seg at dette vil sikre ens eget liv, krever først og fremst en klar form for bevissthet om at man selv er et individ forskjellig fra den andre, som jeg ikke har inntrykk av hører hjemme i den autistisk-kontagiøse posisjonen, utfra det han ellers skriver om denne posisjonen. Jeg synes selve ideen om at ”Det er ham eller meg!” har klare paranoide trekk (i alle fall når dette er ren innbilning).

Men kanskje er det ønsket om å *kommunisere med en annen* i den formen for vold han først nevner, som gjør at Alford mener at denne formen ligger nærmere den paranoid-schizoide stadiet. Dette motivet hører i alle fall ikke hjemme i den autistisk-kontagiøse posisjonen, ettersom kommunikasjon må være utelukket i et stadium der alt er ett og man ikke skiller mellom meg og andre.

Eller stemmer ikke dette? Når et nyfødt spedbarn - som, i følge Ogdens teori, ikke skulle ha noen mulighet til å ha tilgang til andre erfaringsnivåer enn det autistisk-kontagiøse – skriker fordi det er sultent eller fordi det vil løftes opp, er det da ikke et forsøk på kommunisere? Eller kanskje ville han forklare det med rent instinkt av den typen som ikke krever noen form for jeg-bevissthet og derfor egentlig ikke kommunikasjon, selv om barnet faktisk på en utmerket og forståelig måte formidler sine følelser til sine omsorgspersoner?

³¹ Ibid, s 44.

For øvrig hevder Alford at det ikke er så viktig å plassere de forskjellige typene vold på akse mellom p-s og a-c posisjonene. Det viktige er, skriver han, at vold er et paranoid-schizoid forsvar mot autistisk-kontingens gru³².

Magisk tenkning

Å beskrive ondskap/vold/destruktivitet som en reaksjon på gru og et forsøk på å kvitte seg med den ved å skyve den over på en annen, tror jeg har svært mye for seg. Det gir psykologisk mening, og denne teorien er heller ikke ulogisk, selv om det virker som om Alfords teori innebærer en tese om en form for ”magisk” tenkning hos mennesket: ”Jeg kan slippe unna dersom jeg ofrer noen andre i stedet”. Denne konkrete typen magisk tenkning er ikke helt ukjent, men gjør seg påviselig gjeldende for eksempel i flere av de samfunn som har praktisert menneskeofring. Også samfunn som praktiserer dødsstraff med den begrunnelsen at det er nødvendig for å hindre normoppløsning i samfunnet (og i ytterste konsekvens samfunnets undergang), fungerer også etter tankegangen: ”De må dø så vi kan leve”. De må oppleve den ytterste gru, slik at vi kan være trygge.” Man kan godt tenke seg at denne typen tenkning også ofte gjør seg gjeldende hos enkeltindivider, og at den kan være bevisst eller ubevisst.

Men det finnes også andre begrunnelser enn magisk tenkning man kan bruke når man ser på menneskelig destruktivitet ut fra et psykologisk perspektiv. Hos både mennesker og dyr ser det ut til å være en kontinuerlig klatring og slåssing om å få en høyere plass på rangstigen i flokken eller i samfunnet og en redsel for å bli tildelt den laveste plassen på rangstigen eller sågar bli utstøtt av samfunnet eller flokken. Det å trække på en annen i bokstavelig eller mer symbolsk forstand kan være en måte å forsikre seg selv om at man i alle fall ikke er den nederste på stigen: ”Det finnes andre som er ”dårligere” eller svakere enn meg.” Ofte er det mennesker med dårlig selvtillit som har størst behov for å gjøre dette.³³ Det er altså mulig å forklare en del destruktivitet, ikke nødvendigvis som noen magisk ofring av den andre, men heller som et usikkert og engstelig individs behov for å stadfeste for seg selv – eller faktisk *sørge for* - at det finnes andre under ham. Men også motivet ”Jeg finner lettelse for min angst for ikke å være bra nok hvis jeg bare kan forsikre meg om at du har det dårligere enn meg”,

³² Ibid, s 43

³³ Et unntak er igjen psykopatene. Psykopater har alltid et grandios selvilde, men det er en myte at de fleste av dem lykkes så godt i samfunnet. Tvert i mot har de fleste psykopater problemer med å klare seg i samfunnet, sies det, og går typisk inn og ut av fengslene. (Se: Robert D. Hare: Uten samvittighet: Psykopatene og deres foruroligende verden. Oslo: Ad Infinitum, 2003.)

kan beskrives som et forsøk på å kvitte seg med sin gru ved å påføre den på an annen, og er derfor forenlig med Alfords teorier

Å forstå er ikke å forsvare

Alford understreker at det å forsøke å forstå ondskap ikke er det samme som å forsvare ondskap. Han mener at de som hevder at det å forklare ondsinnede handlinger er det samme som å komme med en unnskyldning for dem, tar alvorlig feil. Å hevde at ondskap ganske enkelt er uforklarlig, er det samme som å nekte å ta ansvar, og det er en flukt fra det å forsøke å forstå sider av seg selv. Det onde gjelder nemlig oss alle, hevder Alford. Vi har alle øyeblikk der vi med vilje gjør en annen vondt.

Å trekke på skuldrene og påstå at det onde er uforklarlig, eller til og med at det er umoralsk å forsøke å forklare det, er noe av det samme som en alvorlig kriminell gjør når han sier: ”Jeg er ond, det kan ikke forklares, jeg bare er slik”. Det er rett og slett en form for forsvar mot det å skulle ta ansvar.

Her synes jeg Alford har et veldig godt poeng. Å fordømme destruktivitet er uproblematisk (i alle fall dersom en går ut fra at mennesket har en viss grad av viljesfrihet), men ved kun å fordømme uten å prøve å forstå mekanismene bak destruktivitet, blir det ekstremt vanskelig å forebygge noe som helst, også hos seg selv. Da blir det som hos Paulus: ”Det gode som jeg vil, gjør jeg ikke; og det onde som jeg ikke vil, gjør jeg” uten at man blir noe klokere av den grunn.

Lysten til det onde – Alfords tolkning av Milgram-forsøket

Alford har en annen tolkning av det kjente Milgram-forsøket enn det som er vanlig. I Milgram-forsøket ble en gruppe forsøkspersoner bedt om å gi elektriske støt til en gruppe ”studenter” hver gang disse svarte feil på et spørsmål, under påskudd av at man ville vite om slik ”straff” kunne virke positivt inn på læringsevnen. Det de ikke visste var at ”studentene” var skuespillere og at de elektriske støtene ikke var ekte. De trodde også at det var tilfeldig at de var plukket ut til å administrere strømmen og at de like godt kunne ha fått rollen som ”student”. Etter hvert ble de oppfordret til å øke strømstyrken opp til et nivå de var blitt fortalt kunne være livsfarlig. Sekstio prosent av forsøkspersonene lot seg overtale til å bruke full strømstyrke, selv når ”studentene” skrek og ba om nåde og klaget over dårlig hjerte og store smerter osv... Den vanlige tolkningen av disse resultatene, er at folk i ekstremt stor grad lar seg lede av autoriteter (i dette forsøket representert ved forsøkslederen som gikk hardt inn på

forsøkspersonene for å få dem til å administrere strømmen til ”studentene”). Alford, derimot, mener at dette er en alt for enkel forklaring. Han mener at hovedårsaken til at så mange av forsøkspersonene gikk så langt at de faktisk ga ”studentene” det de trodde kunne være en dødelig dose strøm, er at vi mennesker faktisk *liker* å gjøre andre mennesker vondt, i alle fall hvis vi har muligheten til å gjøre det uten at det får konsekvenser for oss selv og uten at vi er nødt til å bære det moralske ansvaret. Her er det nærliggende å tenke på det eksempelet med den norske bombeflygeren som oppgaven starter med. Han beskriver helt klart en lyst og en opprømtthet ved de handlingene han utfører. Noen ville kanskje forklare (eller muligvis bortforklare) denne reaksjonen som en ren stressreaksjon på livsfaren han hele tiden svevde i, samt som en reaksjon på det å plutselig måtte flytte alle sine normale moralske grenser, ved å drepe andre mennesker. Men er dét virkelig hele forklaringen? Kan Alford ha rett i at mennesker faktisk har glede av å skade andre psykisk eller fysisk?

Det faktum at mennesker faktisk utfører destruktive handlinger, *kan* i seg selv tenkes å være en indikasjon på at de på en eller annen måte får noe ut av det. Det er nærliggende å mene at når et menneske utfører en handling (med mindre han blir tvunget), så gjør han det fordi han på en eller annen måte får noe ut av det. Dette kan også gjelde på et underbevisst plan. Nå er det ikke dermed sagt at *det* han får ut av å skade andre nødvendigvis må være en glede ved å utføre handlingen. Man kunne tenke seg at det er en annen form for gevinst han vi oppnå (for eksempel materiell vinning) slik at offeret bare blir et middel på veien til å nå dette.

Men Alford mener altså at det nærmest ligger i menneskets natur å føle glede ved å skade andre, og at med mindre vi er bevisst disse følelsene og eksplisitt velger å ikke handle på dem, vil vi fort kunne komme til å benytte sjansen til å skade et annet menneske, når det oppstår situasjoner der vi kan gjøre det uten at det får negative konsekvenser for oss selv. Han mener at det å øve vold mot en annen er et forsøk på en snarvei til den autistisk-kontagiøse lykkefølelsen uten å oppleve den gruen som er en nødvendig del av denne posisjonen. Man tar lykken selv og forsøker å puffe gruen over på den andre. ”Evil spelled backwards is live”. Som sagt er det en innvending at det er mulig å tenke seg mer instrumentelle motiver for å skade en annen som ikke inkluderer ”skadefryd”.

Jeg er litt usikker på om Alford mener at gleden ved å skade en annen (”the pleasure of hurting”), oppleves bevisst (selv om de fleste neppe ville innrømme at de føle det slik) eller om han åpner for at dette kan være en nokså ubevisst reaksjon. Selv synes jeg det virker som om mennesker svært ofte ikke opplever noen bevisst glede når de sårer andre, men heller er drevet av emosjoner som frykt, grådighet og sinne (her er den følelsesmessige gevinsten antagelig å få utløp for sinne eller å forsvare seg mot (paranoid) angst, men jeg er ikke sikker

på om det alltid er så mye *glede* i det). I visse situasjoner skader mennesker hverandre rett og slett fordi de mangler empati, og er ikke bevisst klar over det i det hele tatt. (De kan naturligvis likevel ha ubevisste motiver som ligger under.)

Alford mener at lysten eller gleden ved å skade andre er en del av det han kaller ”et psykopatisk øyeblikk”³⁴. Alle har slike øyeblikk innimellom, hevder han, selv om vi ikke ellers fortjener å bli karakterisert som psykopater. Kan hende har han rett i dette, men det bør i så fall understrekes de fleste psykopatiske øyeblikk i så fall er veldig godt kamuflert (også for personen selv) bak en mengde unnskyldninger, fordi de aller fleste mennesker er så opptatt av å være gode og ordentlige og moralske mennesker både i egne og andres øyne, at tvilsomme motiver neppe i særlig stor grad blir erkjent bevisst. Hvilket ikke gjør dem mindre destruktive, dessverre.

Hvor godt fungerer Ogdens og Kleins posisjoner i Alfords teori?

Bidrar egentlig Ogdens og Kleins teorier om de forskjellige erfaringsdimensjoner til å underbygge Alfords teorier på en god måte? Blir teorien mer forståelig eller mer oversiktlig ved å henvise til den autistisk-kontagiøse, den paranoid-schizoide og den depressive posisjonen?

Jeg kan ikke se at henvisningene til disse teoriene har noen særlig annen vesentlig funksjon enn å vise at teorien hans kan forklares slik at den passer inn med visse psykologiske teorier som har en del tilhengere. Dette er jo for så vidt interessant, men jeg synes både Ogdens og Kleins teorier har en del svakheter som jeg har vært inne på tidligere i forbindelse med de tre posisjonene. I tillegg synes jeg at disse teoriene virker noe oppkonstruert og overforenkende (i alle fall slik Alford presenterer dem), samtidig som de er litt forvirrende, både fordi de savner en grundigere og tydeligere begrunnelse av flere av påstandene teoriene bygger på, og fordi de er så abstrakte og teoretiserende. Jeg stiller meg også tvilende til hvorvidt det er rimelig å dele inn dem menneskelige erfaring og bevissthet i tre posisjoner på denne måten, i det hele tatt. I tillegg savner jeg en form for bakgrunnsforklaring for hvordan nivåene eventuelt oppstår, dvs. hvilke konkrete erfaringer som skulle ligge til grunn for gruen og lykken i den autistisk-kontagiøse posisjonen, frykten for angrep og følelsen av at selvet blir forfulgt i den paranoid-schizoide posisjonen og angeren og frykten for å ha ødelagt den godheten ens liv avhenger av i den depressive (samt hva det sistnevnte eventuelt har å gjøre med genuin kjærlighet eller evnen til å uttrykke seg i symboler). Eller er disse nivåene ment å være noen nærmest genetiske egenskaper hos mennesket som utvikles av biologiske årsaker,

³⁴ Ibid s. 52 og 58-59

omtrent som de sekundære kjønnssegenskapene gjør det i puberteten? Uten en skikkelig bakgrunnsforklaring for posisjonene synes jeg det blir vanskelig å vurdere dem ordentlig, de blir hengende litt i luften og det blir nesten et trosspørsmål om man skal godta dem eller ikke. Jeg merker meg også at alle posisjonene inneholder sterk frykt som en komponent (for øvrig det eneste de har til felles) og savner en beskrivelse av hvordan disse typene frykt forholder seg i forhold til hverandre og om de har forskjellige eller samme kilde. I tillegg kan man spørre seg om de som støtter seg til teorien mener at frykt er den vanligste tilstanden for et menneske (det finnes forøvrig retninger innen østlig filosofi som vil hevde at dette faktisk er tilfelle for de aller fleste mennesker). Det kan også stilles spørsmål ved hvor andre viktige menneskelige erfaringer som "rasjonalitet" og "trygghet" eventuelt kommer inn i bildet i denne teorien.

Det som fungerer best for Alfords teori, er kanskje Ogdens autistisk-kontagiøse posisjon – dvs. påstanden et nivå av menneskelige følelser som ligger hinsides ord og symboler og som preges av manglende skille mellom indre og ytre. Det er flere teorier en Ogdens som hevder dette, Alford refererer blant annet til Husserls begrep "prepredikative erfaringer". Som jeg før har nevnt er det en vanlig oppfatning innen utviklingspsykologien at det finnes et nivå i livet der man ikke skiller mellom ytre og indre og at denne erfaringen hører til en førspråklig tilværelse.³⁵ I følge disse teoriene er det antagelig slik et lite barn oppfatter verden og det hevdes også at dette er en grunnleggende erfaring som man også bærer med seg senere i livet. Alford henviser til noen av dem, og jeg tror kanskje han hadde klart seg vel så bra med disse, litt enklere teorier, som med Klein og Ogden. Det kan spørres om ikke teorien hans ville vært sterkere og enklere uten referanse til teoriene om erfaringsposisjoner.

Alfords forlag til løsninger

Alford hevder ikke å ha noen fullstendig løsning på hvordan man skal bekjempe det onde i samfunnet og i en selv. Til det er problemet alt for komplekst og har for dype røtter i menneskets eksistensielle situasjon, som det jo er lite å gjøre med. Det er menneskets sårbare situasjon som genererer den gruen som Alford mener er grunnlaget for ondskap. Menneskers sårbarhet og dødelighet er det ikke så mye å gjøre med, men Alford har likevel noen ideer for hvordan man kan begrense ondskaper:

For det første mener han at det er vesentlig å lære mennesker å bruke kulturelle symboler for å uttrykke sin gru i stedet for å uttrykke den på et annet menneskes kropp eller sjel, og han

³⁵ Sigmund Karterud og Jon T. Monsen: *Selvpsykologi; utviklingen etter Kohut: Gjøvik: Gyldendal Akademisk, Gyldendal Norsk Forlag AS, 2002, s. 72 ff.*

ønsker seg også en felles mytologi for hele samfunnet som kan lære mennesker å forholde seg mer konstruktivt til sin gru. For det andre mener han at synet på offerrollen må forandres, og for det tredje hevder han at det å bekjempe det onde hos seg selv av og til dreier seg om å akseptere sin lidelse og gru. For å begynne med det første punktet først:

1. Nødvendigheten av å kunne bruke symboler:

Alford merket seg under intervjuene med sine informanter at de som satt i fengsel for svært alvorlige forbrytelser hovedsaklig skilte seg fra gruppen av "normale mennesker" ved at de kriminelle var påtagelig dårligere til å uttrykke seg symbolsk. De hadde også mye større vanskeligheter med å forstå billedlig språk hos andre og hadde en tilsvarende mye større tendens til å tolke ting bokstavelig, som egentlig var ment i overført betydning. Alford mener at denne manglende evnen til å uttrykke seg symbolsk, kan være en viktig årsak til at nettopp disse menneskene har begått kriminelle handlinger. Mennesker har behov for å gi uttrykk for sin gru over sin sårbarhet, mener han, og lærer de ikke å gjøre det symbolsk, kan det lett finne på å uttrykke den direkte på et annet menneskes kropp. Alford hevder at ondskap i ett henseende er et forsøk på å fortelle en historie, en historie om eksistensiell gru.

Han har altså her to litt forskjellige forsøk på å forklare sammenhengen mellom gru og destruktive handlinger. Den ene er at mennesket forsøker å kvitte seg med sin gru ved å påføre den på en annen, som dermed fungerer som et offer som skal spare overgriperen selv for lidelse. Den andre er at destruktive eller onde handlinger er et forsøk på å kommunisere en historie om gru. Handlingen blir da faktisk å anse som symbolsk ved at den forsøker å formidle noe annet enn den umiddelbart er i seg selv, nemlig den handlendes gru. Men dette er en form for ufullstendig, alt for direkte, destruktiv og lite subtil symbolbruk, i følge Alford. Det er en symbolbruk der et annet menneskes kropp blir brukt i stedet for et mer abstrakt bilde. Hvis et menneske kan lære seg å uttrykke seg i abstrakte bilder og gjennom mytologi, vil det ikke ha det samme behovet for å plage sine medmennesker, mener han.

Men finnes det andre mulige forklaringer (enn Alford sin) på at akkurat de innsatte i fengslene er så dårlige til å uttrykke seg symbolsk? Det kunne for eksempel ganske enkelt være slik at manglende evne til abstraksjon gjør det vanskelig å fungere normalt i et samfunn som i større og større grad krever slike evner, særlig i skole og utdanning, og at disse derfor tidlig har falt utenfor samfunnet de på denne måten har hatt lettere enn andre for å ende opp som kriminelle. Likevel tror jeg at Alford har helt rett når han sier at det å unngå å bli voldelig handler mye om å finne andre uttrykksformer (enn vold), for sin angst eller sitt sinne. Dersom et barn uttrykker sitt sinne ved å bite og slå, tror jeg vil det være essensielt å lære det andre måter å

vise det på, ved ord og kroppsspråk, for eksempel. Men det vil også være essensielt at disse ikke-voldelige uttrykkene for gru eller sinne da blir forstått, tolerert og respektert (noe Alford ikke kommer inn på), ellers vil barnet etter hvert likevel komme til å reagere med destruktivitet eller selvdestruktivitet, tror jeg.

Men Alford snakker ikke om å få utløp for sitt konkrete sinne i en bestemt situasjon, han er mer opptatt av at den generelle eksistensielle gruen må få en mytologisk form som kan hjelpe menneskene å forholde seg til den.

En klassisk innvending mot Alfords syn på abstrakt, kunstnerisk og mytologisk symbolbruk som en forsikring mot onde handlinger, er at enkelte av SS-offiserene i tyske konsentrasjonsleire under krigen var store kunstkjennere og kunstelskere og like fullt oppførte seg aldeles grusomt mot sine ofre. Man må vel også tro at de fleste skjønnlitterære forfattere behersker symboler nokså godt, men det har tydeligvis ikke hindret en del av dem i å oppføre seg som regulære drittsekker mot mennesker som står dem nær. I et radioprogram om forfatteren Aksel Sandemose, hevdet nylig en Sandemose-ekspert hevdet at forfatterens barndomstraumer i følge Sandemoses sønn hadde utspilt seg ”farligere og farligere og vondere og vondere” mot hans nærmeste ”jo eldre han ble”. Hos andre, ble det understreket, er det vanlig at traumene blir svakere og svakere ettersom årene går, men Sandemose *holdt dem ved like gjennom diktingen sin*, i følge sønnen. Nå er det selvfølgelig umulig å vite om Sandemose ville ha vært et bedre menneske om han hadde holdt på med noe annet enn å være forfatter (kanskje tvilsomt), men det man kanskje kan slutte seg til ut fra omgivelsenes beretninger, er at det daglige arbeidet med å uttrykke seg symbolsk gjennom kunst neppe *kurerte* ham for impulsene til å oppføre seg destruktivt mot andre mennesker.

Beretningen om komponisten Gesualdo, som hengte sin to år gamle sønn og så satte seg ned og spilte piano mens guttungen kvaltes til døde, kan også så tvil om det med nødvendighet er slik at kunstnerisk utfoldelse og evne til abstraksjon forhindrer destruktivitet. Historiene og biografiene om destruktive kunstnere er mange.

Men kanskje er det riktigere å tolke Alford dit hen at han ikke er så opptatt av hvordan den enkelte uttrykker seg privat gjennom symboler. Det han først og fremst tror kan virke begrensende på destruktivitet, er om samfunnet kunne få *en felles* sunn mytologi som symbolsk viser andre måter å behandle sin gru på enn gjennom destruktive handlinger.

Jeg er ikke sikker på om sublimering (selv i en felles mytologi) i seg selv i så stor grad kan være en del av løsningen som Alford ser ut til å mene. Jeg tror mytologi og kunst kan ha sin funksjon ved at den appellerer til menneskets følelser og at en gjennom kunst kanskje kan få tak i følelser og temaer som trengs å bearbejdes, men jeg tror at for å løse opp i destruktive og

kanskje tvangsmessige impulser må man før eller senere vende blikket innover og spørre: Hvor hører disse følelsene og temaene til i mitt liv? Jeg tror, mer i tråd med Miller, at den gru som fører til menneskelig destruktivitet er av mer konkret art enn eksistensiell, dvs. at gruen utløses og oppstår av konkrete og ubearbeidede erfaringer i et menneskes liv, snarere enn av en abstrakt viten om menneskets sårbare eksistensielle situasjon. (Dette vil jeg komme nærmere inn på i forbindelse med Millers teorier.) Derfor tror jeg den krever en konkret bearbeidelse mer enn en generell eksistensiell bearbeidelse, og jeg tror ikke en felles mytologi kan hjelpe en så mye der. Kan hende kan kunst gi utløp for noen følelser i øyeblikket, men med mindre man på en eller annen måte kan sette disse følelsene i sammenheng men konkrete ubearbeidede temaer i ens eget liv, tror jeg ikke at resultatet blir mer enn en kortsiktig lettelse. Alford sier ingenting om hva det er som gjør at mennesker har et behov for å kommunisere sin gru til andre, i verste fall med å behandle dem grusomt, men han skriver at vi på en eller annen måte ser ut til å føle at vi kan kvitte oss med den ved å kommunisere den. Kan hende dreier dette seg om den samme magiske tenkningen som Alford refererer til, og som jeg har behandlet tidligere. En annen mulighet er at vi forsøker å formidle vår gru fordi vi søker å bli forstått og tolerert og respektert, også med vår angst og vårt sinne. Kanskje mennesket har behov for å oppleve at verden kan "romme det" med alle dets følelser. Kanskje det trenger å vite at det er plass til hele det mennesket det faktisk er, med alle dets negative følelser. Kanskje er omverdenens aksept nødvendig for at et menneske skal bli integrert og helt i stedet for å fortrenge og undertrykke deler av seg selv.

Alford er inne på dette når han skriver om viktigheten av å føle seg "rommet" ("contained"). I følge Alford er det nødvendig for at mennesket skal takle sin gru som ellers blir for overveldende i sin grenseløshet. Han skriver:

"Here we see the limits of depressive form, narrative form. Important as it is, it cannot completely substitute for the "sensory floor", as Ogden calls it, of the autistic-contagious position. For a person with no experience of being contained in a presymbolic mode (...) the richest symbolism in the world will remain unusable.³⁶"

Jeg skulle ønske at Alford hadde lagt store vekt på dette poenget når han behandler mulige måter å begrense menneskelig destruktivitet på, for jeg etter min mening er det her han kanskje i aller størst grad virkelig har satt ord på det som er kjernen når man skal prøve å forstå mekanismene som fører til menneskelig destruktivitet – menneskets behov for, allerede fra et tidlig stadium, å bli rommet, å bli forstått og akseptert, slik at det senere er i stand til å romme og aksepter seg selv og sine egne følelser, så vel som andre menneskers. Det er først

³⁶ C. Fred Alford, *What Evil Means to Us*: Ithaca and London: Cornell University Press, 1997, s 113.

og fremst hos barna at dette må skje. Det burde være lettere å gi et barn den grunnleggende tryggheten det behøver, enn å forsøke å rette opp skadene det har fått tyve år senere. Men begge deler er helt nødvendig om vi ønsker oss en mindre destruktiv verden.

2. Offerrollen, og 3. Nødvendigheten av å akseptere sin gru

Alford mener at forestillingen om at det *bare finnes to roller i livet*: rollen som offer og rollen som overgriper, har bredt om seg i samfunnet. For det første mener han at denne holdningen er alt for sneversynt. For det andre er det heller ikke gunstig for samfunnet at det går masse mennesker rundt og tror (bevisst eller underbevisst) at det å sørge for selv å være overgriper (psykisk eller fysisk) er det eneste som kan redde dem fra en offerrolle de frykter. Alford viser til at flere av hans informanter gir uttrykk for denne holdningen. En av dem sier: "Hvis jeg ikke var ond, ville jeg ikke vært noen ting. Det er bedre å være ond enn å være ingenting."³⁷ Som om det er de eneste valgmulighetene.

Men hvordan har det seg at mennesker får den ideen at det bare skulle være disse to mulighetene i livet? Alford tar ikke opp dette spørsmålet. Jeg vil likevel prøve meg på noen mulige svar.

Man kan for eksempel tenke seg at det å vokse opp i et tøft miljø der det er regelen om "å spise eller bli spist" kan gi denne forestillingen. Den viktigste påvirkningen kommer nok likevel fra familien eller de omsorgspersonene et menneske vokser opp med. Dersom et barn vokser opp med foreldre som ikke respekterer det, men som invaderer og forgriper seg på det i et forsøk på å kvitte seg med (eller i alle fall kontrollere) sin egen gru, vil barnet med nødvendighet få rollen som offer. I en slik familie vil det være nettopp bare disse to rollene som teller. Overfor andre mennesker vil barnet etter hvert bare se muligheten til å velge mellom disse to rollene (hvis det ikke et annet sted har lært seg en mer konstruktiv form for samspill), og da vil det selv lett kunne velge rollen som overgriper for å få utløp for sitt undertrykte hat - hvis det ikke har hatt mulighet til å lære at det ikke behøver å være slik et annet sted enn hjemme. Ved å bli behandlet med forakt og grusomhet i en situasjon der det er svakt og sårbart, lærer et barn seg å forakte svakhet, både i seg selv og andre. Denne forakten for svakhet sammen med den feilaktige overbevisningen om at det ikke finnes andre roller enn overgriperens og offerets, tror jeg Alford har rett i at kan forklare en del av mekanismene bak mange destruktive handlinger.

Dette bringer oss over på et annet av Alfords hovedpoenger: nemlig *angsten for offerrollen* og uviljen mot å identifisere seg med offeret. Alford mener det er en tiltagende uvilje mot å

³⁷ Ibid, s. 8

identifisere seg med det å være offer i dagens samfunn, og at offerrollen mer og mer mister sin mening. Dette synes han at det bør gjøres noe med, for slik å forhindre at folk velger å være overgripere fordi de er så redde for å være offer. Han bruker informantenes reaksjon på spørsmål knyttet til den tyske krigsforbryteren Eichmann som eksempel på dette. Det er ingen av informantene som identifiserer seg med ofrene til Eichmann når de forsøker å besvare spørsmålet om Eichmann var ond. Det går kanskje an å stille spørsmål ved hvorvidt Alford har rett i at dette i seg selv tyder på en generell uvilje mot å identifisere seg med de svake. Ettersom spørsmålene dreier seg om Eichmann som person og om hvorvidt man kan vurdere ham som ond, er det kanskje naturlig at det er ham informantene konsentrerer seg om. For å vurdere hvorvidt et menneske er ondt, er det naturlig å forsøke å forstå dette menneskets tankegang og motiver, noe som krever en viss form for identifikasjon. Men dersom det er slik at informantene over hodet ikke kommer inn på hvilke konsekvenser denne mannens handlinger for hans ofre, er det mulig at det kan tyde på en mangel på vilje eller evne til empati med hans ofre. Alford mener også at han ser tendenser til en slik motvilje mot å identifisere seg med offerrollen ellers i samfunnet.

Alford mener at man må gi rollen som offer tilbake dens mening. Bare da vil folk tørre å velge å identifisere seg med ofrene i stedet for overgriperne, hevder han. Har han rett i dette? Har det å være offer virkelig noen mening i seg selv? Har det mening å bli utsatt for et overgrep? Har det mening å bli utsatt for en tragisk ulykke? Det er lettere å se at det å fortelle om det man har opplevd som offer kan ha mening, enn at offerrollen i seg selv skal være meningsfull. Å fortelle om traumatiske erfaringer kan være en måte å hindre at andre skal behøve å utsettes for det samme. Men dette gjør det neppe en ulykke eller et overgrep meningsfullt i seg selv?

Likevel har han et viktig poeng: Dersom frykten for offerrollen er så sterk i samfunnet at alle tragedier der mennesker gjøres til ofre fortrenses øyeblikkelig og ingen vil høre på ofrenes erfaringer, er det mye større sjanse for at tragediene vil gjenta seg. At folk forteller om sine erfaringer som ofre, kan hindre nye overgrep. Kan hende det er dette Alford mener med offerrollens meningsfullhet. Men det er noe annet enn å påstå at det er meningsfullt i seg selv å bli utsatt for, for eksempel, blind vold.

Men det virker også som om Alford legger noe mer i det når han hevder at offerrollen må få tilbake sin mening. Han mener nemlig at det å lide av og til er eneste alternativ til å påføre andre mennesker lidelse, så av og til må man velge å være offer for sin gru istedenfor å ta den ut på en annen. Det kan altså se ut som om han likevel mener at det dypest sett ofte kun står et valg mellom det å være offer og det å være overgriper. Dette står i motsetning til den

kritikken han ellers retter mot nettopp denne holdningen. Dessverre utdyper han det ikke nærmere.

Et argument mot å tilskrive det å være offer en slags iboende meningsfullhet er at det i vår kultur finnes gode eksempler på miljøer der det er blitt lagt veldig *sterk* vekt på det meningsfulle i offerrollen og i det å ofre seg selv, har gitt grobunn både for selvdestruktivitet og for skjult undertrykking av andre. Dette gjelder for eksempel en del religiøse miljøer (som for eksempel Opus Dei og Moon-sekten) som på denne måten skaper tragiske former for selvdestruktivitet og etterlater seg mange ødelagte liv.

Slik jeg ser det, viser slike fenomener at det heller ikke er så sunt å gi offerrollen for mye mening i seg selv, eller å gjøre offerrollen til en identitet.

Jeg tror for øvrig Alford har rett i at det er slik at et menneske er nødt til å tørre å konfrontere seg med sin egen angst, smerte og sinne om det vil slutte å la seg styre av ubevisste mekanismer som får det til å handle destruktivt mot andre, men at dette er noe annet enn å si at det er meningsfylt i seg selv å være offer. Det går også an å mene at det å våge å konfrontere traumatiske følelser er det samme som *ikke* å akseptere det å være offer for bestandig, ved å konfrontere det faktum at man en gang kanskje var det, og slik faktisk frigjøre seg fra situasjonen.

Hvis disse følelsene stammer fra konkrete hendelser, som Miller hevder, og ikke fra menneskenes eksistensielle situasjon som Alford mener, vil det å konfrontere dem og akseptere dem være en måte å gjøre seg ferdig med gammel lidelse. På sikt vil det også minske gruen. Det er ingenting heroisk i dette.

For øvrig mener ikke Alford at man på noen måte skal elske sin ulykkelige skjebne eller sin gru og lidelse. Det viser han blant annet ved å kritisere Nietzsches ”amor fati”-ideal svært krasst. Å elske en ond skjebne er bare å late som om man har en kontroll over tilværelsen som man faktisk ikke har, hevder Alford.

Forakten for svakhet

Slik jeg ser det, tror jeg det vil være nyttigere om man kunne gjøre noe med den utbredte forakten for svakhet (eller det som samfunnet regner for svakhet), enn det å skulle gjøre det høyverdig eller meningsfullt i seg selv å være offer. Et menneske er svakt og sårbart når det blir gjort til et offer av en annen, men det kan også være svakt og sårbart av andre grunner. At et menneske er svakt og hjelpetrengende i deler av livet (som barn, i alderdommen eller under sykdom), er uunngåelig og naturlig, ikke skammelig og foraktelig. At mennesket er sårbart i sin dødelighet og i sin menneskelighet, er et faktum som gjelder oss alle, hele tiden.

Mennesket vinner ingenting på å fortrenge dette. Å være svak eller sårbar er heller ikke nødvendigvis det samme som å være et offer, selv om det er lettere å bli gjort til et i en ekstra sårbar periode. Det beste ville naturligvis være å leve i et samfunn der de svake ikke ble gjort til offer av mennesker som frykter og hater svakhet. Et samfunn der menneskene ikke frykter svakhet, vil antagelig også være et samfunn der folk tør å høre på ofrenes erfaringer. Jeg tror motviljen mot å identifisere seg med ofrene dypest sett dreier seg om en forakt og en angst for svakhet. Ofte bygger dette på tidlige erfaringer når et barn har vært utsatt for maktmisbruk i en situasjon der det ikke har kunnet forsvare seg. Dette bringer oss over til Alice Miller:

Alice Millers teorier:

”Den sorte pedagogikk”

Noe av utgangspunktet for store deler av Alice Millers forfatterskap er spørsmålet om hvordan Holocaust kunne hende: Hva ”kunne få et menneske til å utklekke en plan om å gasse millioner av mennesker i hjel”, og hvordan kunne det også ”la seg gjøre for andre millioner å tiljuble ham og å være med på å sette denne planen ut i livet”?³⁸ Alice Millers teori er at ”enhver grusom handling, uansett hvor brutal og forferdende den er, har påviselige forutgående begivenheter i sin gjerningsmanns fortid.”³⁹ Denne tesen bygger hun først og fremst på erfaringene med sine klienter gjennom flere tiårs arbeid som psykolog, både for barn og voksne. Hun bygger den også på studier av kjente menneskers biografier, med særlig vekt på deres barndom.

For Miller ligger altså løsningen på spørsmålet om hva som kan skape et slikt hat og en slik voldsom destruktivitet som den som viser seg i nazismens folkemord, i overgripernes fortid. Spesielt i barndommen, som er den perioden da personligheten utvikles og selvet dannes. En studie av hvilke oppdragelsesmetoder som ble bifalt på den tiden da de generasjonene som siden ble nazister vokste opp, mener hun er egnet til å bekrefte teorien. Hun har også forsøkt å sammenlikne oppvekstforholdene til mennesker som endte opp som krigsforbrytere, med oppveksten til noen av dem som ikke lot seg rive med av nazi-bevegelsen i Tyskland før og under krigen, men som tvert i mot kjempet aktivt mot Hitlers regime.

I boka ”Am Anfang war Erziehung” viser Miller eksempler på hva hun kaller ”den sorte pedagogikk”. Disse eksemplene har hun i stor grad hentet en bok av Katharina Rutschky, ”Der Schwartze Pädagogik” (1977) som inneholder en stor samling populære pedagogiske

³⁸ Alice Miller: *I begynnelsen var oppdragelsen*. København: Hans Reitzels Forlag, 1992, s. 8.

³⁹ Ibid s. 9 (og s. 118)

skrifter fra førkrigstiden i Tyskland, som alle bygger på prinsipper om undertrykkelse av barnets egenvilje samt tidlig betinging. Dette er en pedagogikk som går ut på at barn helst allerede fra fødselen av skal manipuleres og, om nødvendig, kues med psykisk og fysisk vold til å bli såkalt ”gode mennesker”. På den tiden da Hitler og andre senere nazister vokste opp i Tyskland var flere bøker som forfektet denne sorte pedagogikken svært populære – så populære at de kunne komme ut i opptil førti opplag - og prinsippene bak dem var svært allment aksepterte. Millers utsnitt fra flere av disse pedagogiske skrifterne er rystende lesning. I disse bøkene ble det gang på gang hevdet et syn på barnet som et vesen som så tidlig som overhodet mulig – helst øyeblikkelig fra spedbarnsstadiet – måtte temmes og beherskes og så tidlig som mulig ”befris” for skadelig ”ukrutt”. Særlig skulle barnet befris fra sin egenrådighet, så fort som mulig. Spesielt populære var bøkene om barneoppdragelse skrevet av en doktor som het Schreber. Han anbefalte for eksempel lett fysisk avstraffelse allerede av spedbarn som ikke sluttet å skrike på foreldrenes ordre. Schrebers mål var at barnet tidlig i småbarnsårene skulle bli fratatt sin egen (onde) vilje slik at det senere i oppveksten skulle bli et lett og medgjørlig barn som aldri ville gjøre sine foreldre imot, og som da kunne styres med helt subtile midler som et blick eller en liten stemmeforandring, og som strevet med å gjøre sine foreldre til lags i all ting. Barnet ville ikke huske oppdragelsen det var blitt utsatt for, og ville ikke engang vite at det noensinne hadde hatt en egen vilje, hevdet Schreber. Miller bemerker at han selv hadde to sønner som ble oppdratt etter disse prinsippene, hvorav den ene tok livet av seg og den andre ble uhelbredelig psykotisk. Hun understreker at denne typen behandling av barn ikke bare i seg selv utsetter dem for store traumer. Enda verre er det at de ikke får lov til å reagere på den smerten de opplever, fordi foreldrene ikke tolererer barnas uttrykk for frustrasjon og straffer den som et uttrykk for ”trass”. Eller når gråten deres bare ignoreres, for eksempel når et spedbarn gir upassende uttrykk for sult når det ikke er spisetid eller gråter av, for foreldrene, andre uakseptable grunner. Miller skriver: ”Forutseningen for at et barn skal kunne overvinne den urett man påfører det uten alvorlige følger, er at det kan sette seg til motverge, dvs. artikulere sin smerte og sitt sinne.”⁴⁰ Når foreldrene forbyr barnets reaksjoner og møter dem med forfølgelse og straff, er resultatet en stor risiko for at utviklingen av barnets sjelsevner (som empati, forståelse, integritet) hemmes og skades: ”Hvis adekvate reaksjoner på gjennomlidde krenkelser, ydmykelser og overgrep i videste forstand er nødt til å utebli, kan disse opplevelsene ikke integreres i personligheten”⁴¹ Slik blir følelsene knyttet til de traumatiske opplevelsene blir heller ikke integrert. Et resultat av dette er at

⁴⁰Alice Miller, *I begynnelsen var oppdragelsen*, Hans Reitzels Forlag, København 1992, s. 23

⁴¹ Ibid, s. 23

følelsene aldri får utløp og at behovet for å artikulere dem vedvarer. Dette gir en sterk følelse av håpløshet og er i følge Miller en kilde til alvorlig psykisk nød, også for mennesket som voksent. Undertrykte følelser genererer også destruktiv adferd, mener hun. Når et menneske grundig har undertrykt og fortrenget følelser tilknyttet visse situasjoner det har opplevd, er det ikke i stand til å forstå dem eller ta hensyn til dem hos andre. Dette blir en brist i personens evne til empati, et slags blindpunkt som gjør at det derfor kan komme til å gjenskape liknende traumer hos sine egne barn (eller andre personer) uten å være klar over det. Det kan for eksempel være i stand til å overse eller la vær å legge vekt på at et annet menneske lider fordi det har fortrenget liknende følelser hos seg selv. Et menneske ”ser” ikke det hos andre som det har fortrenget hos seg selv. Uten virkelig å kjenne seg selv, kan det ikke forstå sine omgivelser. En annen grunn til at undertrykte følelser i følge Miller genererer destruktiv adferd, er at trangten til å artikulere disse følelsene som en gang ikke fikk komme til uttrykk, består så lenge fortrenghingen opprettholdes. Derfor har mennesker en tendens til ubevisst å skape situasjoner der de kan få utløp for undertrykte følelser. Dette kaller Miller for gjentakelsestvang. Slik kan foreldre komme til å ta ut over sine egne barn den frykt og det sinne opplevde i forhold til sine egne foreldre, og slik gir vi traumene over til neste generasjon. Foreldre kan også risikere at det sinnet de en gang ikke fikk gi uttrykk for overfor sine egne foreldre plutselig flammer opp mot deres egne barn når det naturlig oppstår situasjoner som likner de fortrenget. På den måten har vi en tendens til ubevisst å bekjempe våre foreldre i barna våre, skriver hun. Dette skjer imidlertid totalt ubevisst og kanskje særlig hos mennesker som idealiserer en oppvekst som egentlig var smertefull, og slik benekter følelsene fra barndommen fullstendig. ”Jo mer vi idealiserer fortiden og nekter å anerkjenne vår barndoms traumer, desto mer gir vi dem ubevisst videre til neste generasjon.”⁴² Skal et menneske unngå å bli destruktivt på grunnlag av ubevisste impulser, er det vesentlig at det kjenner seg selv og sin egen historie, mener Miller. Det som har vært fortrenget må opp i lyset. Slik er hennes forfatterskap preget av arven fra Sokrates og Delfi: ”Kjenn deg selv!”

Hatets røtter

Miller har i mesteparten av sitt voksne liv engasjert seg sterkt i kampen mot fysisk avstraffelse av barn, både i Tyskland og i andre land, men hun kritiserer også de andre og mer subtile former for overgrep som voksne utsetter barn for. De ”mildere” typene av overgrep kan kanskje først og fremst beskrives som et resultat av visse holdninger til barn som hun hevder nokså vanlige, også i dag. Også dette kan føre til svært uheldige konsekvenser både for

⁴² Ibid, s.11

enkeltindividet og, i neste omgang, for samfunnet. Særlig gjelder dette den holdningen som sier at barn er vesener som først og fremst skal forandres og manipuleres slik at de blir de menneskene vi ønsker at de skal være, de menneskene vi føler at vi trenger. Det hun mener vi tvert imot behøver, er ”å ha respekt for deres behov, deres følelser og deres individualitet, så vel som for vår egen.”⁴³ Hun understreker også den skadelige virkningen det kan ha for et barn når vi krever at de skal ha egenskaper som de enda ikke har forutsetningen for å utvikle. Det finnes foreldre, som selv om de aldri ville finne på å slå et barn, kan finne på å kreve at et lite barn i alt for stor grad skal se dem, forstå deres behov og ha empati med dem. De krever av sine barn det de har savnet selv hos sine foreldre:

”Nestekjærlighet, selvoppgivelse, offervilje – det lyder så smukt, men disse ordene kan være en forkledning for mye grusomhet, rett og slett fordi de påtvinges barnet på et tidspunkt da det umulig kan finnes forutsetninger for nestekjærlighet. Tvungen gjør ofte at disse forutsetningene blir kvalt som spirer og tilbake blir en livslang anstrengelse. Den ligner en alt for hard jordbunn, hvor ingenting kan gro. Det eneste håpet om å fremtvinge den begjærte menneskekjærlighet ligger i oppdragelsen av ens egne barn, hos hvem man så ubønnhørlig kan forlange den”.⁴⁴

Alice Miller er ellers forsiktig med å si hva man skal og ikke skal gjøre, nettopp fordi vi med rette vegrer oss mot nye krav hvis det tidlig er litt stilt alt for høye moralske krav til oss. Hennes prosjekt, sier hun, er heller å påvise ”hatets røtter” og å så spirer av gjenkjennelse, forståelse og selverkjennelse hos leseren.

Hun understreker at det ikke er traumatiske enkeltopplevelser i seg selv som skaper de alvorligste konsekvensene, verken for individet selv eller for samfunnet som helhet. Problemet er når barnet ikke får lov til å reagere på opplevelsene og de slik ikke blir bearbeidet. Hun beskriver hvordan undertrykte negative følelser kan bidra til destruktive handlinger senere i livet på flere forskjellige måter:

1. Ved at utviklingen av empati hemmes slik at personen som voksen kan bli blind for andres nød i tilsvarende situasjoner.
2. Ved at viktige følelseskomplekser blir fortrent og dermed blir en del av det ubevisste. Dette fører til at personen får dårlig kontakt med seg selv og sitt følelsesliv og at det lettere vil handle på ubevisste impulser som egentlig er knyttet til en helt annen situasjon i individets fortid.

⁴³ Ibid, s. 11

⁴⁴ Ibid, s. 24

3. Ved at behovet for å artikulere disse undertykte negative følelsene vil vedvare slik at det vil skapes en gjentakelsestvang, dvs. en trang til igjen og igjen å gjenskape situasjoner som minner om barndommens drama. Dette kan personen gjøre på en selvdestruktiv måte, ved å gå inn i destruktive relasjoner der han eller hun selv havner i en offerrolle. Eller ved å identifisere seg med overgriperen og iscenesette barndommens traumer med en annen som offeret. Miller innrømmer at hun ikke vet hva som gjør at noen reagerer med destruktivitet mot andre mennesker (eller dyr!), mens andre blir selvdestruktive. Alford har imidlertid en teori som kan gi en mulig forklaring på dette. Han hevder at mennesker som tidlig opplever en alt for sterk gru, til slutt vil identifisere seg med noe han hevder er et slags medfødt og instinktivt fiendebilde, "the stranger selfobject". Jo sterkere identifikasjon med "the stranger selfobject", jo mindre empati og jo større destruktivitet vil vedkommende kunne oppvise. Alford mener at tendensen til å se på fremmede som fiender er et medfødt instinkt (det synes jeg er litt merkelig fordi det, så vidt jeg vet, først er etter flere måneder at en del spedbarn utvikler en viss skepsis – og hos enkelte angst – for fremmede), men at identifikasjonen med "the stranger selfobject" er et resultat av konkret forfølgelse i tidlig alder. Han hevder at det gjerne er barnets mor som skaper denne situasjonen p.g.a. mangel på empati og stor grad av forsømmelse og mishandling av barnet ("failed empathy, intrusiveness, abandonment, and lack of attunement on a massive scale"⁴⁵). Han skriver ikke hvorfor det gjerne er moren, og ikke faren, som er skyld i dette, men kanskje er det bare fordi det tradisjonelt er kvinner som tar seg mest av små barn. Dette er kanskje det eneste stedet der Alford skriver om konkrete erfaringer som bakgrunn for gru og destruktivitet. Han hevder forøvrig at selvdestruktivitet og sadisme er tilstander som er psykologisk ikke så langt fra hverandre, fordi begge deler er (mislykkede) forsøk på å slippe unna sin gru og et forsøk på å late som om man har en kontroll over tilværelsen, som man ikke har. Derfor er også veien fra å påføre seg selv lidelse og å påføre andre lidelse meget kort, hevder Alford. I tillegg kan det kanskje tilføyes at et svært selvdestruktivt menneske gjerne også ubevisst er destruktivt mot mennesker som står det nært og er avhengige av det, fordi et menneske som mangler empati med seg selv, jamfør Millers teori ovenfor (punkt 1.), sjelden eller aldri er i stand til å vise virkelig forståelse av andre mennesker og deres behov, uansett hvor snill det ønsker å være.

⁴⁵ C. Fred Alford, *What Evil Means to Us*: Ithaca and London: Cornell University Press , 1997, s 55

4. Ved at barn som blir kuet til taushet og lydighet vil ha en tendens til å fortsette å være kritikkløst lydige overfor autoriteter. Som voksne vil en del av dem kunne rive seg løs fra sine foreldres tros- og verdisystemer, men vil lett overføre den absolutte lydigheten de har blitt innpodet til et annet strengt system eller en autoritær leder eller guruskikkelse. Miller mener at denne mekanismen var en av årsakene til den voldsomme årsaken til oppslutningen rundt Hitler i Tyskland.⁴⁶ Dersom Miller har rett i at mange mennesker er opplært til å underkaste seg autoriteter kritikkløst, kunne overdreven lydighet også være en del av forklaringen på hvorfor så mange lot seg overtale til å sette på høyeste strømstyrke i Milgram-forsøket. Det var også slik resultatene ble tolket, både av forsøkspersonene selv og av forskerne som ledet forsøket. Men det er heller ingen egentlig motsetning mellom altfor kritikkløs lydighet mot autoriteter (og da gjerne autoriteter som kan kunsten å få et menneske til å føle seg elendig og til å tvile på seg selv om det ikke adlyder), og Alfords teori om underliggende lyst ved å påføre andre smerte. Begge deler kan godt eksistere side om side. Det er imidlertid ikke *gitt* at alle har følt en slik lyst når de skrudde på strømstyrken, med mindre alle eksplisitt ga uttrykk for at det var det de gjorde. Det er godt mulig å tenke seg at redsel for autoriteter og manglende sikkerhet på egen dømmekraft – samt antagelig også en skremmende mangel på empati! - kan ha vært hele årsaken til at enkelte handlet som de gjorde. Det er også svært vanskelig å vite om det er Alfords tolkning av forsøkspersonenes adferd som lyst og opprømtet som stemmer, eller om det er de tradisjonelle tolkningene av forsøkspersonenes oppgirede atferd som et uttrykk for stress og nervøsitet som er rett. Eller om begge deler kan ha noe for seg.

Et punkt som jeg kanskje savner litt mer eksplisitt hos Miller, og enda mer hos Alford, er den enkle kjensgjerning at foreldres og omgivelsenes adferd danner mønstre for hvordan barn vil forholde seg i forskjellige situasjoner i livet senere, rett og slett fordi barn lærer ved å herme etter de voksne, og de lærer normer for oppførsel av foreldrenes eksempel. Hvis det de ser og opplever er vold og forakt, så lærer de å tro at vold og forakt er adekvate og normale reaksjoner.

Miller er svært opptatt av hvordan det å bli behandlet destruktivitet fører til destruktivitet, men hun beskriver det først og fremst som et resultat av dype psykologiske mekanismer i mennesket.

⁴⁶ Miller mener at Hitler på mange måter representerte en streng og autoritær farsfigur i Tyskland, og slik ble en egnet overføringsfigur i dette samfunnet.

Hun beskriver den sorte pedagogikken nærmest som en sykdom som smittes over til neste generasjon. Først og fremst er det ens egne barn som får unngjelde for ens egen fortrenge lidelse, hevder hun. De er forsvarsløse, de elsker en ubetinget og de står lagelig til for hugg. Men ikke alle har barn. Hitler hadde for eksempel ingen barn å la sitt hat gå utover. Til gjengjeld tyranniserte han en hel verden. Jeg tror likevel det er for lett å si at om Hitler hadde hatt noen barn å plage, så hadde vi ikke opplevd Holocaust, noe det kan se ut som om Miller faktisk antyder i ”Am Anfang war Erziehung”⁴⁷. Årsakene til Holocaust er svært komplekse og én manns skakkjorte barndom kan neppe forklare det hele. Heller ikke oppdragelsesmetodene som tyske barn ble utsatt for er alene nok til å forklare masse mordet på seks millioner jødiske menn, kvinner og barn. Dette understreker hun senere at hun er fullstendig klar over. I boka ”Wege des Lebens”⁴⁸ skriver hun at hun ikke på noen måte mener at hun sitter inne med noen fullstendig forklaring på Holocaust eller menneskelig destruktivitet generelt. Å bygge en forklaring på så komplekse hendelser rundt bare én faktor blir grovt overforenkende, hevder hun. Hun mener også at ingen oppvekst, uansett hvor traumatisk den måtte være, gir lisens til å drepe. Men å forklare destruktivitet utelukkende som et resultat av en uheldig genetisk kombinasjon, gir heller ikke mening, i følge Miller. For hvilken forklaring skulle man gi på at det ”akkurat tredve-førti år før Holocaust skulle ha blitt født så mange mennesker i Tyskland med en så fatal genetisk disposisjon?”⁴⁹ Miller mener derimot at ”den systematiske ydmykelsen av barn rundt århundreskiftet før den annen verdenskrig og torturen de ble utsatt for (som tragisk nok ikke ble forstått som tortur av deres foreldre) for meg ser ut til å være et viktig element i den komplekse sammenkjedingen av årsaker.”⁵⁰ Hun påpeker at denne delen av forklaringen, som er nødvendig om man virkelig ønsker å avdekke røttene til vold, ofte er blitt oversett. Også det å forklare Holocaust utelukkende med årsaker knyttet til det abstrakte begrepet ”antisemittisme”, mener hun bare leder til at man overser de viktige psykologiske prosessene som er involvert. Disse prosessene er hun overbevist om at vi er nødt til å forstå om vi skal være i stand til å forandre noe som helst.

Psykologiske behov som fører til undertrykkelse av barnet

I ”Am Anfang war Erziehung” går Miller, i likhet med Alford, ut fra at det er visse psykologiske behov som gjør at et menneske påfører et annet menneske skade. Miller er

⁴⁷ Alice Miller: *I begynnelsen var opdragelsen*. København: Hans Reitzels Forlag, 1992, s. 11

⁴⁸ Alice Miller: *Paths of Life; Seven Scenarios*. New York: Vintage Books, 1998.

⁴⁹ Ibid, s. 179

⁵⁰ Ibid, s. 179

særlig opptatt av hvilke behov det er hos foreldre som gjør at de undertrykker og forfølger de levende i barna sine, enten ved hjelp av tvilsomme oppdragelsesprinsipper eller mer vilkårlig, fordi dette kan få så dramatiske konsekvenser for enkeltindividet, men i ytterste konsekvens også for samfunnet vårt. Hun trekker frem sju psykologiske behov:

1. Et behov for å *gi videre til en annen de ydmykelser man selv har gjennomlidd*. I Alfords terminologi tilsvarer dette: å forsøke å slippe unna sin egen gru ved å påføre den på en annen. Det kan kanskje virke som en drøy påstand å hevde at dette gjelder forholdet mellom en forelder og dennes barn. For de aller fleste foreldre vil nok mene at de elsker sine barn og minst av alt ønsker å påføre dem smerte. Da er det viktig å ha klart for seg at i alle fall Miller hevder at denne mekanismen i stor grad er ubevisst. Det er også vanskelig å benekte at det faktisk ofte nettopp er barna det går ut over når et menneske har behov for å lufte sitt sinne og sin frustrasjon, også når det gjelder mennesker som (helt sikkert med rette) hevder at de elsker sine barn.

2. Et behov for å *få utløp for undertrykte negative følelser i tilknytning til ens egen barndom*. Behovet kan være der hele tiden, men særlig situasjoner med egne barn trigger disse følelsene når disse ligner de opprinnelige traumene.

3. Et behov for å *føle seg maktfull, for å råde over et levende objekt som kan manipuleres*. Dette punktet går ikke Miller så grundig inn på. Kanskje mener hun det ikke er nødvendig. Slik jeg ser det, kan kanskje behovet for makt like gjerne anses som et menneskes behov for å slippe unna sin egen følelse av makteløshet og hjelpeløshet (dette i tråd med Alfords teorier), som det har fått innprentet tidlig i livet i møte med andre menneskers maktmisbruk. "Viljen til makt" kan vel så mye være en frykt for avmakt hos én som har opplevd undertrykkelse og psykiske og/eller fysiske overgrep.

4. Et behov for å *opprettholde idealiseringen av sine egne foreldre*. Behovet for idealisering av foreldrene er en tidlig mekanisme hos barnet, hevder Miller. Hun begrunner denne mekanismen til dels med barnets naturlige totale avhengighet av sine foreldre, men enda med at en del foreldre krever en slik idealisering fra barnas side og ikke tolererer uttrykk for sinne og egenvilje hos barna og derfor tidlig sanksjonerer all adferd hos barna som ikke opprettholder idealiseringen av dem selv.

Det siste forklarer tilfeller der kritikkløs idealisering av dårlige foreldre fortsetter langt opp i voksen alder, og altså blir en begrunnelse for å overføre ukritisk deres oppdragelsesmetoder. Dette forekommer særlig når barnet hele veien er blitt nektet å

tenke kritiske og selvstendige tanker om temaer som har med foreldrene å gjøre og, enda verre, når barnet er blitt nektet å ha en selvstendig vilje overhodet.

Som jeg før har vært inne på, vil idealiseringen også lett kunne overføres på en ideologi, et trossystem eller en lederskikkelse, dersom barnet likevel i ungdomsårene eller som voksen klarer å rive seg løs fra sine foreldre, eller til og med tar fullstendig avstand fra dem.

”En hver ideologi tilbyr denne muligheten for en kollektiv utladning av oppdemmede affekter og samtidig en fastholdning av et idealisert primærobjekt, som overføres til nye lederskikkelser eller til gruppen som erstatning for den savnede gode symbiose med ens egen mor. Idealiseringen av den narscissistisk besatte gruppen garanterer den kollektive grandiositeten. Ettersom en hver ideologi byr på en sydebukk utenfor sin egen storartede gruppe, kan det fortrenge, allerede lenge foraktede og svake barnet, som tilhører dets eget selv, men som aldri virkelig får bebo det, atter foraktes og bekjempes. Himmlers tale om ”svakhets basiller”, som skulle utryddes og brennes, gir meget klart uttrykk for hvilken rolle jødene var tiltenkt i det grandioses fortrenningsprosess”.⁵¹

At et menneske som er blitt alvorlig undertrykket av sine foreldre til slutt greier å rive seg løs fra dem, er altså ingen garanti for at idealiseringen ikke fortsetter. Ofte rettes den bare mot et annet objekt, isteden for. Dette objektet kan være en ideologi, et trossamfunn eller en lederskikkelse som da blir ansett for å være ufeilbarlig og hevet over resten av den ”fordervede” verden. Et menneske som i tilstrekkelig grad idealiserer en ideologi eller en religiøs tro, vil ofte med alle midler bekjempe og forfølge alt som ikke passer inn i ideologiens tenkesett, på samme måte som han opplevde at alt det i ham selv som ikke passet med foreldrenes ønsker ble undertrykt, bekjempet og forfulgt. At et menneske tar avstand fra sine foreldre, eller fra sider av dem, er altså ingen forsikring om at de vil handle bedre mot andre mennesker eller for eksempel, sine egne barn.

Likevel kan nok den relativt utbredte idealiseringen av foreldrenes oppdragelsesmetoder forklare noe av årsaken til at man i vår kultur veldig lenge (og i enkelte andre samfunn fremdeles) beholdt skikken med fysisk avstraffelse av barn. Mennesker som selv var blitt slått kunne hevde at deres foreldre hadde slått av kjærlighet og at ”Jeg fikk masse juling og det gjorde meg bare godt” og lignende.

5. *Redsel for friheten*. Dessverre forklarer ikke Miller dette punktet så nøye. Men ut fra det hun skriver, kan det se ut som om det hun mener med ”redsel for friheten”, er en redsel for ikke lenger å ha en tradisjon og de gamle og fastlagte prinsippene for

⁵¹ Alice Miller: *I begynnelsen var oppdragelsen*. København: Hans Reitzels Forlag, 1992, s. 84.

barneoppdragelse å støtte seg til. Dersom man ikke er vant til å stole på sine egne følelser og instinkter, er det skremmende å ikke ha en fast mal for hvordan man skal oppføre seg. 6. *Redsel for at det fortrenkte skal komme opp igjen.* Årsaken til at noe er fortrenkt er at det en gang ikke var til å bære eller at det ikke var rom og aksept for disse følelsene fra omverdenens side. Når man møter situasjoner som rører ved gamle fortrenkte temaer reagerer man derfor med angst som gjerne etterfølges av sinne (som et forsvar mot angsten). Resultatet blir ofte at man ikke tåler det hos andre som man tidligere har fortrenkt hos seg selv.

Dette virker umiddelbart som en direkte motsetning til teorien om gjentakelsestvang og behovet for å få utløp for nettopp undertrykte følelser. Er det mulig at angsten for at det fortrenkte skal komme opp igjen og gjentakelsestvangen kan eksistere side om side, eller er dette en logisk brist ved teorien hennes? Dette behøver ikke nødvendigvis å være en logisk brist. Hos mennesket eksisterer det ofte svært motstridende følelser side om side, og dette er nettopp noe av det som gjør det så komplisert å være menneske. I tillegg kan man tenke seg at det i gjentakelsestvangen ligger et slags element av kontroll eller eventuelt innbilt kontroll, fordi man tross alt selv er den som iscenesetter situasjonen. I ens barn derimot kan man møte gamle, vanskelige og fortrenkte følelser når man minst venter det og absolutt ikke på noen måte er klar for det.

7. Et behov for *hevn for de utholdte smerter fra ens egen barndom.* Dette punktet hører kanskje strengt tatt inn under det første punktet og mange vil nok mene det er absurd at normale foreldre virkelig skulle ønske å hevne seg på sine egne uskyldige barn, uansett hvilke andre ubevisste psykiske mekanismer som ellers kan komme til å spille inn hos en forelder. Den eneste forklaringen på at, en ikke totalt skakkjørt forelder, allikevel skulle ville hevne seg på et uskyldig barn for gammel urett, måtte være at han eller hun i det øyeblikket er offer for en overføring, slik at han eller hun i den gjeldende situasjonen faktisk et øyeblikk ser sin gamle overgriper i sitt eget barn. Slike paranoide mekanismer er kjent fra psykologien, og kan hende er de vanligere enn vi liker å tenke.

Oppdragelse vs. grensesetting

I følge Miller inneholder faktisk *enhver form for oppdragelse* ett eller flere av de ovennevnte motivene. Mener hun at man slett ikke skal oppdra sine barn? På sett og vis gjør hun faktisk det. For Miller er dekket ordet oppdragelse alle former for systematisk manipulering av et barn og undertrykkelse av dets egenart for å skape det om til det mennesket som foreldrene ønsker det skal være, gjerne ut fra rigide prinsipper i en fastlagt teori. Dette vil hun til livs.

Hun mener at det ikke finnes noe dogmatisk fasitsvar for hvordan foreldre skal eller bør opptre i en gitt situasjon. Hun mener også at hvis foreldrene først og fremst har den respekten og empatien med sine barn som kommer naturlig hvis man har lært å kjenne og å respektere seg selv, så vil de også ha nok respekt og empati til å handle godt overfor sine barn.

Men selv om Miller er i mot oppdragelse i betydningen systematisk manipulering av et barn, er hun derimot for *grensesetting*. Det er naturlig og nødvendig, mener Miller, å sette grenser for barn, men hun er opptatt av at grensene må settes av den voksne som et fritt menneske med respekt for seg selv og andre. Grensene bør altså springe ut av frihet og respekt, og ikke settes på basis av gamle traumer eller fastlåste og rigide oppdragelsesprinsipper, som den voksne bærer med seg fra sin egen oppvekst eller har lest seg til. ”Det er deres egen frihet – og ikke pedagogiske overveielser – som setter naturlige grenser for barnet.⁵²”. Et resultat av dette synet er at Miller mener at foreldre med full rett kan sette grenser for barnets *oppførsel* når det er naturlig og nødvendig, men at hun også understreker de ikke har noen rett til å sette grenser for eller bestemme over *hvem* barnet skal *være* eller hva det skal føle. Ut fra dette synet, kan man for eksempel tenke seg at foreldre kan akseptere og forsøke å forstå et barns sjalusi på en mindre bror eller søster (barnet føler seg kanskje oversett p.g.a. den nye eller frykter å miste sine foreldres kjærlighet), samtidig som de naturligvis forbyr og aktivt hindrer barnet i å skade lillebror eller lillesøster.

Millers idealer om å ikke handle på basis av rigide prinsipper, men heller ut fra empati og forståelse, kan virke uoppnåelige. Imidlertid understreker hun at dette ikke er krav hun stiller, men en naturlig følge av å bevisstgjøre seg sine egne motiver og handlingsmønstre, samt å akseptere sine egne følelser. Empati og forståelse med sine medmennesker er ikke egenskaper man kan tvinge på seg selv eller andre ved pur viljestyrke, det er noe som oppstår gradvis gjennom at man lærer å kjenne, forstå og respektere seg selv og sin egen historie. Først da er man i stand til å la være å bruke gammeldagse oppdragende teknikker for å kontrollere og manipulere barnet.

Og dette er viktig, for når man oppdrar et barn, hemmer man det frie og levende i det, hevder hun. For henne er oppdragelsen: ”den voksnes selvforsvar, en manipulasjon diktert av deres egen ufrihet og usikkerhet, som jeg nok kan forstå, men hvis farer jeg ikke tør å overse.⁵³”

”Når man oppdrar et barn, lærer det å oppdra. Når man preker moral for et barn, lærer det å preke moral, når man advarer det, lærer det å advare, når man skjeller det ut, lærer det å skjelle ut, når man ler det ut, lærer det å le ut, når man ydmyker det, lærer det å ydmyke, når

⁵² Ibid, s.92

⁵³ Ibid, s. 94

man dreper det sjel, lærer det å drepe. Valget står kun mellom å drepe seg selv eller andre eller begge deler.⁵⁴»

Her kommer Miller inn på ett av de poengene som også Alford tar opp, nemlig illusjonen om at man må velge mellom å drepe eller å bli drept, i overført eller i direkte betydning. Miller har også med et tredje sørgelig alternativ, nemlig å gjøre som selvmordsbomberne, både å drepe og å bli drept på en gang. I følge henne oppstår forestillingene om at disse fatale valgmulighetene er de eneste som eksisterer, hos mennesker som har opplevd å måtte fortrenge mye av det levende i seg, som i overført betydning selv har blitt ”drept”. I boka ”I begynnelsen var oppdragelsen”, viser Miller til eksempler på hvordan de mest destruktive formene for oppdragelse kan få, og har fått, slike tragiske konsekvenser. Også barnas grenser må respekteres, understreker hun. Derfor må det i samfunnet også finnes klare regler på at det for eksempel ikke er tillatt å utøve vold mot barn, og Miller har i årevis arbeidet for regler mot fysisk avstraffelse av barn i de landene der dette ikke er forbudt, men fremdeles praktiseres som oppdragelse. Lover og regler som hindrer mennesker i å skade hverandre eller sine barn, er eksempler på en type grensesetting som Miller bifaller.

Hvorfor det er vanskelig å unngå å støtte seg til rigide oppdragelsesmetoder.

Alice Miller nevner fire hovedgrunner i tillegg til de psykologiske mekanismene ovenfor, til hvorfor det er så vanskelig for foreldre å unngå å støtte seg til oppdragelsessystemer:

1. Hvis et menneske gjennom sine opplevelser selv ikke har lært å lytte til og respektere sine egne følelser, men derimot lærer å bagatellisere dem eller til og med å forakte dem, vil det komme til å mangle det viktigste sanseredskap i forhold til sine barn. De vil ikke ha lært å stole på sine egne følelser og intuisjoner, og som erstatning vil de i stedet ty til pedagogiske prinsipper, som en slags proteser, skriver hun. Eksempler på dette kan være når en mor eller far er redd for at barnet deres skal bli bortskjemt om de viser sin kjærlighet for tydelig, eller de begynner å moralisere om brudd på ett eller annet moralbud, i stedet for å innrømme at de personlig føler seg krenket.
2. Hvis et menneske gjennom sin historie ikke en gang har lært seg til å *kjenne* sine egne behov og forsvare sine interesser, fordi dets egne omsorgspersoner ikke har tillatt det, vil det i følge Miller være henvist til å følge faste regler og normer fordi det ikke vil ha noen naturlig instinktiv og følelsesmesseig forankring å dømme ut i fra. Det vil, hevder hun, være uten en skikkelig orientering i livet og i mellommenneskelige relasjoner. Dette vil barnet merke og det vil gjøre det veldig usikkert, enten det viser

⁵⁴ Ibid s. 92

seg som streng, rigid og kanskje til og med sadistisk oppførsel fra foreldrenes side, eller de ”velger” den masochistiske varianten der forelderen overhodet ikke setter grenser (prinsippet om ”fri” oppdragelse), fordi han eller hun aldri har lært å forsvare grensene for hva han/hun kan godta av oppførsel fra andre. Eller kanskje enda verre for barnet: når forelderen veksler uforutsigbart mellom totalt intolerant maktbehov og total grenseløshet.

3. Foreldre som selv har savnet det å få kjærlighet og omsorg og å bli respektert, forstått og sett av sine egne foreldre, kan kompensere dette med å forsøke å få disse udekkede behovene dekket av barna sine i stedet. Dette skaper et altfor stort press på barna som ikke har forutsetningene for å dekke disse behovene, som dessuten ofte også er motsetningsfylte og vanskelige å forholde seg til.
4. Noe liknende skjer når barna drilles i å utvise en eller annen form for adferd som forelderen selv en gang gjerne har villet vise og som hun derfor betrakter som ønskelig i sin alminnelighet, uten å ta hensyn til hva som er barnets egentlige behov. For eksempel kan en familie kreve av et barn at det skal være utadvendt og brautende eller ”om seg” mens barnet selv kanskje naturlig er av den mer følsomme og forsiktige typen og lider under dette kravet om å være annerledes enn det som er naturlig for det⁵⁵.

En narkoman, en massekiller og en diktator – Millers eksempler

Noen enkeltskjebner kan naturligvis ikke bekrefte en teori. Dette er Miller klar over. Hun understreker at teoriene hennes, som ble regnet for å være svært kontroversielle i begynnelsen, først og fremst er bygget på mer enn tyve års klinisk erfaring og ikke på de enkelttilfellene hun trekker frem i sine bøker. Av hensyn til taushetsplikten vil hun ikke bruke pasientene sine som eksempler i bøkene sine, i stedet bruker hun allerede offentliggjorte biografier til mer og mindre kjente mennesker. Disse historiene er ikke så mye ment å skulle bevise at teoriene hennes stemmer, som de er ment å være praktiske eksempler på hvordan noen av de psykiske mekanismene hos mennesker fungerer. Særlig vil hun vise hvordan barndommens ubearbeidede traumer får konkrete konsekvenser senere i menneskets liv, og at handlinger som kan virke totalt uforståelige og umotiverte blir forståelige (men selvsagt ikke forsvarebare) når man kjenner tilstrekkelig mange

⁵⁵ Mennesker som vært utsatt for alvorlig forfølgelse og som i årevis har måttet gjemme seg eller kripe for dem som står dem etter livet, skal visstnok ha en tendens til å kreve av sine barn at de viser en selvhevdende og bråket livskraft når forfølgelsen opphører

detaljer fra vedkommendes fortid. I ”Am Anfang war Erziehung” tar hun særlig for seg livene til Christiane F, Adolf Hitler og Jürgen Bartsch. Christiane F var en ung kvinne som vokste opp i en drabantby i utkanten av Berlin som barn av en ekstremt voldelig far og en mor som ikke var i stand til å forsvare verken henne, seg selv eller søsknene til Christiane mot ektemannens enorme raseri og stadige og ustanselige raseriutbrudd. Christiane F. ble tidlig narkoman og prostituert, og hun døde ung av sitt narkotikamisbruk. Miller viser hvordan denne kvinnens voldsomme selvdestruktivitet, men også hennes trang til å trække på og utnytte mennesker i sårbare situasjoner, har sin forklaring i hennes traumatiske erfaringer, og enda mer, i det faktum at hun aldri hadde noen å kommunisere den smerten hun opplevde med. Hun var et barn som var stolt av aldri å kny og som elsket og beundret den faren som plaget og terroriserte henne. Blant annet var hun voldsomt stolt av at han, som stadig julte opp henne og søsknene for ingenting, aldri la hånd på familiens hund som han var veldig glad i.

Jürgen Bartsch’ barndom var en eneste lang tragedie av grov omsorgssvikt, manglende kjærlighet, konstant isolasjon, seksuelle overgrep og vold. Som voksen mishandlet, misbrukte og myrdet Bartsch fire barn på den mest grufulle måte. I følge ham selv hadde han i tillegg gjort over hundre mislykkede forsøk på det samme. Miller forsvarer på ingen måte denne mannens forbrytelser mot forsvarsløse barn. Det som er viktig for henne er at det må være *mulig* ”å se en forfølgers eller morders tragedie uten av den grunn å bagatellisere grusomheten i hans forbrytelse eller hans farlighet.”⁵⁶ Under rettsaken var det medisinske spesialister som hevdet at Bartsch rett og slett måtte ha vært ”abnorm” fra fødselen av fordi han kom fra ”beskyttede forhold” og de var sikre på at han hadde hatt en utmerket oppvekst. Biografier som støtter seg til intervjuer med Bartsch selv samt med naboer og kolleger av adoptivforeldrene samt med pleierne som hadde ansvaret for ham de første elleve månedene tyder på det motsatte. Miller argumenterer i mot dem som mener at bakgrunnen ikke har noe å si når et menneske utvikler seg til det rene udyr: Derimot ”ser man i et hvert slikt ”udyrs liv” den logiske følgen av hans barndom”⁵⁷. Miller kan kritiseres for at hun, når hun behandler mennesker med abnorm eller svært destruktiv oppførsel, alltid legger vekt på deres bakgrunn og aldri ser ut til å mene at for eksempel sykdom eller biologiske forstyrrelser kan være hovedårsaken, i alle fall i enkelte tilfeller. For eksempel er det, i hvert fall i hennes tidlige bøker, naturlig for henne å se på alle tilfeller av autisme og hyperaktivitet som et resultat av forsømmelse fra foreldrenes

⁵⁶ Ibid, s. 172

⁵⁷ Ibid, s. 175

side. Dette vet vi i dag at er feil. Når det gjelder Bartsch, derimot, virker argumentasjonen hennes ganske velbegrunnet. Oppveksten hans, slik den blir beskrevet, virker definitivt egnet til å gjøre et menneske om til et monster. Men Miller innrømmer likevel at tålegrensen og hvordan et barn opplever sin tilværelse kan være forskjellig. For menneskets sensibilitet er forskjellig fra individ til individ. Derfor er det ikke gitt at de samme ytre erfaringene vil føre til identiske resultater hos to personer (rent bortsett fra at det aldri vil finnes to personer som har helt like erfaringer) og Miller understreker også at det ikke er så mye erfaringene i seg selv som skaper den enorme destruktiviteten, men at barnet nektes å føle sitt sinne og sin sorg fordi det ikke er noen der som forstår og tolererer slike følelsesuttrykk. I Alfords terminologi, det er ingen der som har kunnet ”romme” (”contain”) barnets gru, eller hjulpet det til selv å romme den. I følge Millers teori kunne man faktisk si det slik, at om Bartsch hadde hatt en snill tante eller nabo å gråte og rase ut sin fortvilelse hos, så ville barna som ble hans ofre fått leve. Nå finnes det teorier om psykopati som hevder at denne (omdiskuterte) tilstanden er å regne som en medfødt sykdom (og dessuten arvelig), og i følge disse teoriene ville Bartsch, hvis han virkelig var psykopat, ha blitt like fryktelig selv om han hadde vokst opp hos ”engler” i et ”paradis”. Nå tyder ikke de kildene jeg har vært bort i på at han nødvendigvis ville ha falt inn under denne psykiatriske diagnosen⁵⁸, (som er så omdiskutert at den ikke lenger blir brukt i psykiatriske fagmiljøer her i Norden), men at han når han drepte disse barna må ha hatt hva Alford kaller ”et psykopatisk øyeblikk” er likevel hevet over enhver tvil. Antagelig er det meste av den menneskelige psyke et resultat av en blanding av arv og miljø. Men selv om det finnes visse nevrologiske forstyrrelser som i seg selv gjør et menneske destruktivt eller selvdestruktivt, er enkelte av de oppdragelsesmetodene og oppvekstmiljøene som Miller beskriver, så ekstreme at det virker sannsynlig at de er i stand til å gjøre et relativt normalt barn til morder eller selvmorder, dersom det ikke får oppleve mer positive impulser utenfra som kan hjelpe det med å takle traumene. Miller beskriver i flere av bøkene sine hvordan konkrete temaer knyttet til fortrenge barndomstraumer dukker opp i menneskers senere liv som en del av gjentakelsestvangen. Både Christiane F’s og Jürgen Bartsch’ biografier viser hvordan deres handlinger som voksne har forbløffende mange tematiske likheter med deres egne erfaringer som små. Hun viser også hvordan bestemte hendelser i Hitlers liv fikk konkrete og katastrofale konsekvenser. Jeg har ikke plass til å gå nøye inn på alle de hendelsene i Hitlers barndom

⁵⁸ Men Alfords betegnelse ”psykopatisk øyeblikk” må likevel sies å kunne passe usedvanlig godt på ham når han begikk de uhyrlige forbrytelsene sine mot forsvarsløse barn.

som i følge Miller har vært en sterk årsak til tilblivelsen av denne mannens paranoia og enorme hat - et hat som fikk fatale konsekvenser for mer enn seks millioner jødiske menn kvinner og barn – men jeg skal kort referere til noen av de viktigste eksemplene: I følge Miller er det ikke tilfeldig hvilke menneskegrupper Hitler valgte å projisere sitt hat og sin gru over på. Riktignok var Europa allerede svært anti-semittisk allerede lenge før krigen og jødene var blitt brukt som syndebukker for alt som gikk galt i århundrer, men i Hitlers familie var det i tillegg et tema (eller kanskje snarere et ikke-tema) at Hitlers far, Alois, var født utenfor ekteskapet og at ryktene ville at faren var en jødisk kjøpmann som Alois mor hadde tjent hos. Og senere undersøkelser viser i alle fall at den jødiske kjøpmannen bidro til Alois underhold så lenge han var liten. Om ryktene var sanne eller ikke sanne var i alle fall dette en stor skam og en mørk hemmelighet for familien i det anti-semittiske Tyskland, og Hitler selv benektet forholdet sterkt da det kom opp i en rapport i 1930. Han hevdet at han hadde det fra sin farmors egen munn at det ikke var sant. Imidlertid hadde farmoren vært død i over førti år da han ble født... Miller mener at Hitler projiserte sitt barndoms hat mot den tyranniske faren mot hele det jødiske folk (i følge ryktene egentlig farens folk), og dessuten antyder hun at jødeforfølgelsen også var en del av Hitlers forsøk på å benekte for omverdenen (i alle fall de som kjente ryktene) at ryktene om hans avstamning skulle være sanne. En annen gruppe som Hitler forfulgte, var de handikappede og de psykisk syke. Også her er et tema fra Hitlers barndom. Det viser seg at det helt fra han ble født og oppgjennom hele oppveksten hans bodde en pukkelrygget og schizofren tante i familien. Denne tanten skal ha oppført seg slik at en av hushjelpene ikke orket å bli i familien på grunn av henne. Miller hevder at Hitlers forsøk på å ”befri” Tyskland for sinnslidende og retarderte mennesker, som han karakteriserte som en ”landeplage” var en projisert hevn på denne tanten som skremte ham slik da han var liten. Men Hitler hadde antagelig ikke fått igjennom verken forfølgelse av jøder, psykisk syke, sigøynere og homofile (Miller sier ingenting om de to siste gruppene hadde noen tematisk tilknytning til Hitlers barndom), hvis ikke samfunnet ellers hadde vært gjennomsyret av hat og fordommer mot disse menneskene. Man kan derfor spørre seg om det egentlig var så vesentlig at dette var temaer fra Hitlers barndom, eller om det like gjerne kunne ha vært tilfeldig.

Kritikk av Miller

For å ta Millers tolkning av hvordan Hitlers barndom påvirket hans senere liv først:

Det kan selvfølgelig hende at Miller har rett i sine tolkninger av Hitlers sinn, men siden de fleste opplysningene hennes kommer fra andrehånds kilder, blir det noe litt uvitenskapelig ved det hele. Hun har også en utstrakt vane med å avfeie og velge bort kilder som gir opplysninger som ikke passer inn i teoriene hennes. For eksempel er ikke alle Hitler-biografer enige om hvor vidt Hitler egentlig hadde en spesielt grusom barndom. Miller forklarer dette med at en del biografer har et tvangsmessig behov for å forsvare foreldre. Dette er typisk for vår kultur, der foreldre for all del må skånes fra kritikk, skriver hun, og mener at man ikke kan stole på disse biografenes påstander. Men hun støtter seg også på andre biografer som beskriver Hitlers oppvekst som svært traumatisk og vanskelig og på øyenvitneberetninger fra naboer og slektninger som forteller at Hitler ble sterkt mishandlet av sin far. Hun viser også til konkrete problemer i familien hans, som kan tyde på at også forholdet til moren kan ha vært svært problematisk (noen biografer hevder derimot at Hitler hadde en kjærlig mor som skjemte han alt for mye bort). Dette er konkrete opplysninger som underbygger teorien hennes om at Hitler ble mishandlet under oppveksten og ikke hadde noe menneske å avreagere hos. Mer problematisk er det når hun også hevder at Hitlers enorme destruktivitet som voksen samt hans sadomasochistiske tendenser, i seg selv *er et bevis* på at han har hatt en grufull barndom der han ikke har fått lov til å gi uttrykk for sin smerte, sitt hat og sin fortvilelse (følelser som han senere har projisert over på andre uskyldige mennesker med katastrofale følger). Hvis Hitlers barndom er ment å være et bevis for at teorien hennes stemmer, blir argumentasjonen hennes sirkulær, ettersom hun også bruker teorien sin for å underbygge at Hitler faktisk ble det destruktive mennesket han var som en følge av sin oppvekst. At hun som sagt i så stor grad bygger på annenhåndsupplysninger gjør også sitt til at det hele kan virke nokså uvitenskaplig.

Imidlertid understreker Miller at det er mer enn tjue års klinisk erfaring som psykolog som har vist henne barndomstraumenes betydning for hele den voksnes liv, og at de kjente personene hun skriver bare er ment som eksempler for leseren, siden hun ikke kan skrive om pasientene sine. Bøkene hennes er derfor ikke ment å skulle gi noen vitenskapelige bevis (i den grad det i det hele tatt skulle være mulig å bevise en psykologisk teori), men er en framlegging av den innsikt hun mener å ha opparbeidet seg gjennom sitt virke som psykolog, og er skrevet mye for at leseren skal begynne å reflektere over sine egne erfaringer og sitt eget liv

Miller er også blitt kritisert for å legge alt for ensidig vekt på et menneskes barndom som forklaring både på destruktiv oppførsel og psykiske lidelser. Det kan innimellom virke

som om hun ser totalt bort fra at biologisk ubalanse kan føre både til destruktiv adferd og til visse lidelser (uten at dette nødvendigvis ikke betyr at hun også har rett i mange tilfeller). Selv forsvarer hun seg her med at hun er fullstendig klar over at et menneskes oppvekst bare er en del av bildet. Hun mener imidlertid at denne delen av bildet er helt vesentlig for å forstå menneskelig destruktivitet, og at den i alt for stor grad er blitt oversett og benektet. Hun har også blitt kritisert for å skyve skylden over på foreldrene for medisinske tilstander som ikke har noe med deres behandling av barna å gjøre. Blant annet har hun forfektet teorien om ”kjøleskapsmødrene” som forklaring på autisme. I dag vet vi at dette er helt feil. Påstander om at foreldre er skyld i for eksempel autisme har skapt mistenkeliggjøring av og skyldfølelser hos foreldre fordi barna deres er syke. Miller kan kanskje også kritiseres for å fokusere for ensidig på foreldrenes påvirkning. Mennesker vokser tross alt opp i et samfunn som består av svært mange flere påvirkningskilder enn deres foreldre. Miller er ikke uenig i dette, men ettersom hun særlig legger vekt på den tidligste barndommen, blir det barnets første omsorgspersoner (enten det er foreldre, barnepleiere eller helsepersonell) som står for den største påvirkning. Likevel understreker hun at også skolekamerater, lærere og andre mennesker som barnet lærer å kjenne senere, kan ha en vesentlig påvirkning på barnets senere liv, både på godt og ondt. Miller kan i tillegg kritiseres for at hun legger for liten vekt på ytre nød forårsaket av for eksempel fattigdom og naturkatastrofer. Det er vanskelig å se bort i fra at for eksempel fattigdom og urettferdighet i samfunnet, kan være med på å skape typer av ”desperat” destruktivitet, (som terror- og selvmordsaksjoner), som vi ikke ser i samfunn der de fleste har håp om å kunne skaffe seg en viss velstand. Det kan også innvendes som en svakhet ved teorien hennes at hun ikke kan forklare hvorfor ikke *alle* som har hatt en skrekkelig barndom blir voldsmenn og kriminelle. For å ta et konkret eksempel, virker det som om den norske byoriginalen ”El Jucan”⁵⁹ har hatt en minst like skrekkelig barndom som Jürgen Bartsch, men ”El Jucan” ble på ingen måte masse-morder, derimot ble han beskrevet som et godt menneske mot andre, men nokså destruktiv mot seg selv. Han livnærte seg som fakir og han hadde et stort alkoholproblem,

⁵⁹ Bastrup, Olav Rune Ekeland: El Jucan: Asfaltens sønn: historien om fakirens liv. Oslo: Aschehoug, 1993.

men han drepte ingen⁶⁰. Som sagt, innrømmer Miller at hun ikke har noe svar på hvorfor noen primært blir destruktive mot omverdenen, mens andre primært blir selvdestruktive. Hun mener også at mennesker reagerer forskjellig på liknende hendelser fordi menneskers sensibilitet varierer. Hun skriver at det ikke finnes noen objektive kriterier som gjør at vi kan måle den enes barndom som ”særlig ondartet” og den andres som ”litt mindre ondartet”, ettersom det vesentlige er den subjektive opplevelsen til det mennesket det gjelder. ”Dessuten finnes det i enhver barndom ubetydelige omstendigheter, noen ganger reddende og noen ganger ødeleggende, som kan undra seg en utenforstående betrakters oppmerksomhet. Disse skjebnesvangre faktorer lar seg neppe endre.⁶¹” Et menneske kan for eksempel overleve en fryktelig barndom uten å ta alt for stor skade på sin sjel, dersom det har vært *ett* annet menneske der som har sett det og har gitt det den respekt og den forståelse det har behovd for å kunne bli et helt og integrert menneske.

Miller har også blitt kritisert for å tillegge mennesker som gjør destruktive handlinger for lite skyld, ved å hevde at destruktivitet er en naturlig konsekvens av visse typer psykiske mekanismer som oppstår når presset blir for stort i en sårbar fase av livet. Alford kritiserer Miller kraftig for å frata folk ansvaret for deres handlinger, og enda mer fordi hun hevder at det er meningsløst å beskrive egenskaper som ærlighet og mot som moralske kategorier. Grunnen til at hun hevder det siste, er at hun mener at slike egenskaper er en naturlig konsekvens av å ha opplevd tilstrekkelig med godhet og respekt som liten. Etter hennes mening er det derfor ikke mer fortjenestefullt å ha disse egenskapene enn det er det motsatte å ikke ha dem. Av denne grunn mener Alford at Miller ikke forstår det onde, samtidig som han paradoksalt nok hevder at ingen annen teori har vært så nyttig for ham når det gjelder å forstå de innsatte, ”av hvem alle ble misbrukt som barn⁶²”.

Har Alford rett i at Millers teorier tar for lite hensyn til spørsmålet om menneskelig moral? Hvor kommer moralen inn i Millers teorier?

Hva med moralen?

Det stemmer at moral på mange måter blir underordnet som forklaringsmodell for å forstå menneskelig destruktivitet hos Miller. Det som i mange sammenhenger blir et spørsmål

⁶⁰ Som relevant forskjell på disse to skjebnene kan kanskje likevel nevnes at El Jucan ikke ble utsatt for den totale isolasjonen som Bartsch ble holdt under de første seks leveårene sine da han så å si utelukkende hadde med sine plageånder å gjøre. El Jucan hadde hele tiden et slags fellesskap med sine lidelsesfeller på barnehjemmene og kan også huske enkelte snille ansatte. El Jucan hadde også, i motsetning til Bartsch, omsorg fra sin egen mor de første viktige dagene etter fødselen.

⁶¹ Alice Miller, *I begyndelsen var opdragelsen*. København: Hans Reitzels Forlag, 1992, s. 176

⁶² C. Fred Alford, *What Evil Means to Us*: Ithaca and London: Cornell University Press, 1997, s. 133.

om å være god eller ond, blir for Miller mer et spørsmål om kjenne seg selv og sine egne motiver og om å ha hatt muligheten til å romme sine egne følelser, i stedet for å projisere dem over på andre. Men Alford har ikke rett når han sier at Miller mener at ikke den som mishandler et barn må tilskrives skyld og ansvar for sine handlinger. Her skjer det en utvikling i forfatterskapet hennes. I begynnelsen vil hun ikke ta stilling til spørsmålet om skyld, men i senere deler av sitt forfatterskap understreker hun at *hun mener at det er vesentlig at den som har mishandlet et barn eller et annet voksent menneske, må ta på seg skylden og ansvaret for dette*, selv om man, i større eller mindre grad, kan forklare handlingene ut fra kjennskap til vedkommendes bakgrunn. Hun begrunner dette standpunktet med hensynet til ofrene. Et offer trenger at ansvaret for hans eller hennes lidelse legges utvetydig på gjerningsmannen eller –kvinnen. Det kan således virke som om Miller deler noe av det litt paradoksale ståstedet til R. Strawson⁶³: Selv om det skulle vise seg at mennesket faktisk er nokså mye styrt av forhold det ikke har kontroll over og ikke er seg bevisst, er det av hensyn til fellesskapet i mange situasjoner nødvendig å handle som om vi hadde det. Og enda viktigere: det er en del av vår natur og kultur, og en forutsetning for våre inter-personlige relasjoner å forutsette at mennesker har en viss grad av ansvarlighet for sine handlinger, dersom ikke fysisk sykdom eller ytre tvang ligger bak dem. Ofrene har også en tendens til å ta på seg skylden og ansvaret for sin egen lidelse, og Miller ser det som nødvendig å plassere skylden tydelig hos overgriperen for at offeret skal klare å komme seg videre i livet.

I følge Alfords teori har mennesket et valg når det gjelder hvordan det vil få utløp for sin gru. Det *må* ikke la det gå utover en annen, men kan velge å utholde sin smerte i stedet. Og det kan få utløp for sin gru gjennom for eksempel kunst. Miller er også inne på at kunst kan ha en positiv funksjon på denne måten.. Hun hevder i ”Am Anfang war Erziehung” at det antagelig ville kunne oppnås en viss terapeutisk effekt om fangene i fengslene fikk utrykke seg kunstnerisk og således kanskje gjennom kunsten kunne få utløp for noe av sitt hat. Likevel er det, i motsetning til Alford, ikke her hun ser hovedløsningen på hvordan man kan bekjempe destruktivitet.

En forutsetning for at Alford har rett i at man kan velge å tåle sin gru istedenfor å la den gå ut over en annen, er for det første en kjennskap til hvilken følelse det er som resulterer i en destruktiv handling eller handlingsmønster, og for det andre at man faktisk innser at

⁶³ Peter Strawson, Freedom and Resentment; *Proceedings of the British Academy*. London: Oxford University Press, 1962.

man på grunn av denne følelsen er i ferd med å skade en annen. Problemet er at mange ofte slett ikke merker de følelsene som driver dem, fordi følelsen er så grundig fortrent. Det er også et problem at folk heller ikke innser at handlingene deres er destruktive, men isteden rasjonaliserer dem og forsvarer dem som det eneste rette. Slik kan en far slå et barn "til dets eget beste", en soldat kan bombe sivile "for den gode sak" og en selvmordsbomber kan sprengte seg selv og andre i lufta "fordi Gud vil det". Det er spørsmålet om ubevisste motiver og rasjonaliseringer som gjør spørsmålet om moral og om fri vilje så vanskelig. Kan hende har det vært litt underkjent hvor mange av våre handlinger som faktisk styres av ubevisste projeksjoner. Dette betyr naturligvis ikke at moralnormer ikke har noen funksjon. Problemet er at moralnormer alene ikke er nok, for om våre handlinger styres av regler i stedet for ekte empati, respekt og forståelse for oss selv og våre medmennesker, vil moralen rakne med en gang vi får en generell normoppløsning, som i en krigssituasjon. Dette gjelder også når samfunnet plutselig gjør unntak fra vanlig moral i forhold til en utpekt gruppe i samfunnet som blir sydebukker (som jødene under den annen verdenskrig). Da vil noen mennesker plutselig oppdage at de endelig har lov til å la sitt undertrykte hat gå utover noen, og de vil ikke ha tilstrekkelig med indre empati og integritet til å stoppe seg selv. Regler kan forhindre en del destruktivitet, men selv om de blir internalisert gjennom aldri så streng oppdragelse kan de ikke forhindre at noen mennesker vil gå rundt som "tikkende bomber". Miller er derfor ikke så opptatt av tradisjonell moral som gjerne gir seg uttrykk som krav og påbud om å være et godt menneske. Hun er mer opptatt av hvordan ekte empati og forståelse oppstår eller forhindres i å oppstå. Krav og påbud om empati og nestekjærighet er ikke i stand til å frembringe genuin empati eller nestekjærighet, er hennes påstand. Disse egenskapene er ikke dyder som oppnås gjennom plikttro viljesanstrengelse. Derfor er Miller lite opptatt av tradisjonell moral.

For Alford er løsningen å få utløp for gruen gjennom kunst og symboler samt heroisk å utholde sin egen smerte heller enn å prøve å dytte den over på en annen. Alford mener også at en felles mytologi vil kunne lære mennesker konstruktive måter å forholde seg til gruen på.

For Miller ligger løsningen i at samfunnets syn på, og behandling av, barnet må endres, men dette bare kan skje *dersom* de voksne omsorgspersonene tør og får muligheten til å bli kjent med sine egne undertrykte følelser slik at de blir i stand til å øke sin egen empati og slik at de ikke lenger er ofre for en ubevisst gjentakelsestvang. Men Miller er ikke i mot lover og regler i samfunnet. Tvert imot kjemper hun for konkrete lover og regler som

skal sikre barns rettigheter bedre og verne dem bedre mot overgrep. Som nevnt har hun jobbet hardt for å få fysisk avstraffelse av barn forbudt ved lov, både i Tyskland og i andre europeiske land.

Både Miller og Alford er enige i at det er et hovedpoeng å våge å føle på sin egen gru (og i følge Miller også på sitt eget hat), men for Alford er dette noe som kun må holdes ut istedenfor å påføre en annen skade. For Miller er det mer en del av en prosess for å bli kjent med seg selv og frigjøre undertrykte følelser slik at man blir et helere og mer levende menneske, og et menneske som ikke lenger opplever samme grad av psykisk smerte, og som ikke lenger vil oppleve samme behov for å skade andre.

For å komme nærmere et samfunn der menneskene ikke stadig begår alvorlig destruktive eller – med et annet uttrykk – umoralske handlinger mot hverandre, mener Miller at det er vesentlig å forstå hvilke psykiske mekanismer det er som kan føre til et slikt voldsomt hat. Det finnes mennesker som fullstendig identifiserer seg med overgriperen isteden for med det offeret som de selv en gang har vært, forteller hun (i likhet med Alford). Disse menneskene vil, om de får muligheten til det, slå, mishandle og torturere andre som følge av en indre tvang til å gjenta sin egen historie, uten den minste form for empati med sine ofre. Hvordan blir et menneske slik? Miller hevder at når et menneske opplever å bli tilstrekkelig plaget og ydmyket før selvet har rukket å utvikle seg, lærer de så tidlig å fortrenge (for å overleve), at det aldri blir mulig for dem bevisst å oppleve det hjelpeløse, angrepne barnet i seg selv. Det svake, hjelpeløse og utleverte barnet de en gang var, blir aldri en integrert del av dem selv – i stedet vil all den fortrengte smerten skape en enorm frykt for de underliggende følelsene som de aldri fikk hjelp til å takle. De vil derfor kunne komme til å frykte og hate det de oppfatter som sårbarhet og svakhet. Hos seg selv vil de benekte den, men de vil også forsøke å leve ut sitt fortrengte sinne og hat ved forfølge og forsøke å drepe det i andre mennesker, slik som de engang selv ble forfulgt og forsøkt sjelelig (eller til og med fysisk) drept.

I følge Miller vil det analytiske kjennskapet til fortrengnings- og projeksjonsmekanismene hjelpe oss, ikke bare til å forstå hvorfor mennesker i vår kultur har mishandlet sine barn i generasjoner under påskuddet av å bedrive oppdragelse, men også til å forstå masse mordet som fenomen. Med kjennskap til en god del av de psykiske mekanismene som styrer mennesket og til de metodene for barneoppdragelse som har vært vanlig i veldig mange familier, hevder Miller at det ”nesten er innlysende at menn og kvinner uten særlige vanskeligheter kunne føre en million barn, som bærere av de fryktede elementer i deres egne sjeler, til gasskamrene. Man kan til og med forestille seg at de har skreket til dem,

slått dem eller fotografert dem, og har endelig kunnet få avløp for deres hat fra den tidlige barndommen. Deres oppdragelse var først og fremst rettet mot å drepe alt barnlig, lekende og levende i dem. Den grusomheten de opplevde, sjelemordet på det barnet de en gang var, måtte de gi videre på samme måte: I virkeligheten var det barnlige i seg selv de drepte om og om igjen, legemliggjort i de jødiske barna som ble gasset i hjel.⁶⁴”

Miller hevder at når et menneske som i sin barndom har vært undertrykket og forfulgt, tør å møte barndommens undertrykte hat, så vil dette mennesket bli mindre destruktivt og mindre aggressivt. Det vil ha muligheten til å oppleve sine egne følelser i stedet for bare å avreagere dem på andre. Da vil det bli modigere, hevder hun. Det vil ikke lenger frykte autoriteter, det vil være i stand til å sette grenser også overfor sine overordnede og det vil ikke lenger ha behov for å ydmyke sin ektefelle eller sine barn.

”De har opplevd seg selv som offer, og det er ikke lenger nødvendig for dem å fortrenge den ubevisste offerposisjonen og projisere den over på andre.⁶⁵”

Både Alford og Miller mener det er nødvendig å tørre å godta offerrollen for å unngå å gjøre andre mennesker vondt, men de har likevel en noe ulik innfallsvinkel. For Miller er hovedsaken å våge å kjenne på barndommens angst og avmakt for å unngå å projisere denne over på andre. Dette vil ikke bare hjelpe et menneske til å unngå å skade andre, men vil også gjøre det bedre rustet til å sette grenser og forsvare sine interesser senere i livet. Alford ser ut til å være opptatt av at man av og til må kunne godta å være et offer her og nå for å unngå å skade en annen. Det han mener med dette, er at man må tørre å være offer for sin egen gru istedenfor å dytte den over på en annen. Kan hende ligger ikke disse to tilnæringsmåtene så voldsomt langt fra hverandre, men for Miller har jeg inntrykk av at det å tørre å konfrontere seg selv med traumatiske følelser på mange måter er et skritt ut av offerrollen, fordi man da på sett og vis blir ferdig med og frigjør seg fra de hendelser i fortiden som har skapt gru. For Alford er gru mer en eksistensiell tilstand som man overhodet ikke kan frigjøre seg fra og derfor kun kan lette litt ved å avreagere den kunstnerisk eller på andre måter som ikke skader andre.

Miller benekter heller ikke at mennesket i sin alminnelighet er sårbart og dødelig, men for henne er det ikke menneskes eksistensielle situasjon som skaper destruktiviteten, men i hvilken grad de naturlige reaksjonene på opplevde traumer blir undertrykket og ikke får komme til uttrykk.

⁶⁴ Alice Miller: *I begynnelsen var oppdragelsen*. København: Hans Reitzels Forlag, 1992, s. 8, s. 84

⁶⁵ Ibid, s. 223

”De veloppdragne menneskers tragedie består i at de som voksne ikke kan føle hva som er blitt gjort mot dem, og hva de selv gjør, hvis de ikke har fått (lov å) føle det som barn. Det lever utallige institusjoner, og ikke minst de totalitære regimene. I vår, det muliges tidsalder, kan også psykologien levere skjebnesvangre bidrag til betinging av den enkelte, av familier og av hele nasjoner. (...) Ettersom maktutøvelsen over andre mennesker og dens misbruk for det meste har den funksjonen å hindre følelser av egen avmakt, altså ofte styres ubevisst, kan etiske argumenter ikke stanse denne prosessen.⁶⁶”

En vurdering av Millers og Alfords teorier:

Alford

Alford hevder at ondskap har sine røtter i gru – en gru man ikke klarer å romme, men som man i stedet prøver å skyve over på en annen. Som om man på den måten kunne få kontroll over det som føles ukontrollerbart i ens eget liv, ved å kontrollere et annet menneskes gru. Å utøve vold mot en annen, er, i følge Alford, altså både en måte å forsøke å slippe unna smerte og et forsøk på å føle makt og kontroll. Vold kan også være en måte å fortelle en historie på, et forsøk på å kommunisere ens egen gru på et annet menneskes kropp (eller sjel), i stedet for å bruke ord eller symboler. Som en av hans informanter uttrykte seg: ”Jeg ville at et annet menneske skulle føle hvordan jeg har det hver dag.”⁶⁷ I tillegg hevder Alford at det å skade en annen gir en form for lystfølelse og en forbigående følelse av vitalitet.

Alford observerer og beskriver her menneskelige motiver for ondskap med stort klarsyn. Alle disse påstandene underbygges godt og troverdig av informantenes utsagn og historier.

Det er når han skal begrunne og forklare hvordan disse følelsene og motivene oppstår, at jeg synes han til dels svikter. Dette er grunnen til at han, etter min mening, treffer nokså på siden når han foreslår hva som kunne gjøres for å motvirke menneskelig ondskap i samfunnet vårt. Dersom man ikke virkelig forstår hvordan en psykologisk mekanisme oppstår og fungerer, er det vanskelig å vurdere hvordan man skal unngå den.

Alford er god til å beskrive menneskelig gru og gruens mulige konsekvenser. Han understreker hvor fundamental den er ved å beskrive den som prekategoriisk og tilhørende menneskets første erfaringsdimensjon. Han beskriver også redselen for at selvet skal gå i oppløsning og gruens kvalitet som grenseløs, samt følelsen av ikke å kunne romme den.

⁶⁶ Ibid, s. 232

⁶⁷ C. Fred Alford, *What Evil Means to Us*. Ithaca and London: Cornell University Press, 1997, s. 44.

Derimot har han lite å si om hvordan en slik følelse oppstår, hvor gruen stammer fra. Han nøyer seg stort sett med å si at gruen stammer fra menneskets eksistensielle situasjon som sårbart og dødelig. Her tror jeg, som nevnt, han tar feil. Jeg tror ikke det er gru over menneskets generelle eksistensielle situasjon som skaper den konkrete destruktiviteten vi ser i vår egen nærhet eller i verden for øvrig. Jeg synes heller ikke det er sannsynlig at en slik form for eksistensiell angst kan oppstå hos et nyfødt barn som, riktig nok er i stand til å føle og oppleve konkrete hendelser, men neppe til å ane noe om eller reflektere over sin eksistensielle situasjon. Det er derfor mer sannsynlig at når det oppstår gru hos et lite barn, så er dette en følge av helt konkrete hendelser og barnets subjektive opplevelse av disse hendelsene, som både er preget av barnets egen sensitivitet og av omgivelsenes manglende evne til å takle barnets reaksjon på en god måte. Slik jeg ser det, er det i et menneskes konkrete historie og i dets subjektive opplevelse av denne historien, at nøkkelen til dets handlinger først og fremst ligger. Om vi skal bli i stand til å forandre destruktive mønstre i oss selv, er vi nødt til å forstå følelsene som ligger til grunn for dem og hva det er som har fremkalt dem. Her er jeg altså på linje med Miller, og jeg synes hennes teorier gir en bedre forklaring på hvordan destruktive mønstre oppstår enn Alfords.

Et annet problem med C. Fred Alfords forklaring på hvor menneskets gru kommer fra, er at om han har rett i at den bunner i menneskenes generelle eksistensielle situasjon, skulle man tro at alle mennesker ville bære på den samme mengde med gru, men det synes jeg det er nokså tydelig at vi ikke gjør. Han er selv inne på det når han skriver om identifikasjon med "the stranger self-object" der han som Miller også begrunner den mest ekstreme identifikasjonen med overgriperrollen med tidlig mishandling fra spedbarnets primære omsorgsperson. Dessverre lar han ikke dette få videre konsekvenser for teoriene sine. Alford benekter forøvrig ikke at det finnes en mer konkret tilnærming til menneskelig ondskap, men det kan se ut som om han mener at denne tilnærmingen ikke er nødvendig for å forklare fenomenet. Men der tror jeg altså han tar feil. Jeg tror kunnskap om menneskers konkrete erfaringer er helt nødvendig for å forstå destruktivitet.

Alford begrunner deler av teorien sin med en nokså abstrakt og komplisert teori om erfaringsdimensjoner, som han bygger på psykoanalytikerne Ogden og Klein. Som jeg tidligere har nevnt, synes jeg disse teoriene skaper vel så mange spørsmål som de gir forklaringer. En del av poengene hans - som ideen om at man ved å undertrykke gru også stenger veien for å oppleve lykke som en hel og integrert person, og at det finnes en opplevelsesdimensjon som er grunnleggende og stammer fra en tid da vi enda ikke kunne tenke i ord og begreper - er meget gode og meget viktige. Likevel sitter jeg igjen med et

inntrykk av at disse poengene ikke er avhengig av Ogdens eller Kleins teorier eller terminologi, og at de kan uttrykkes enklere og langt mer presist uten henvisningen til disse teoriene. Henvisningene til den depressive, den paranoid-schizoide og den autistisk-kontagiøse posisjonen skaper derfor en unødvendig forvansking av Alfords teori, slik jeg ser det.

Et annet viktig poeng er Alfords forslag til hva vi og samfunnet kan gjøre for å skape en mindre ”ond” verden. Så vidt jeg kan se fokuserer Alford på fire tiltak som han mener er nødvendige. To av dem dreier seg om hvert enkeltmenneske og to av dem dreier seg om samfunnet som helhet. Imidlertid henger disse to typene av løsninger klart sammen.

1. Den første er at vi, for i størst mulig grad å hindre oss selv i å skade en annen for å forsøke å slippe unna vår egen gru, av og til er nødt til å lide i stedet: Vi er av og til nødt til å akseptere oss selv som offer i stedet for å gjøre oss selv til en overgriper og en annen til offer. Dette er moralsk valg som menneskene kan og bør ta, i følge Alford, dersom vi vil ha en bedre verden.

2. Samtidig bør samfunnet støtte opp om viktigheten av dette valget ved å gi offerrollen tilbake sin mening.

3. Han fokuserer også på viktigheten av å finne symbolske utløp for sin gru i stedet for konkrete utløp på et annet menneskes kropp. Dette betyr at det for det enkelte mennesket er viktig å lære seg å bruke symboler for å utrykke sin gru. Alford snakker da først og fremst om kunstneriske uttrykk for en uspesifikk gru og ikke direkte uttrykk for en spesifikk gru ved hjelp av språket (Ord er også symboler, så det å sette ord på en konkret følelse eller en hendelse, kunne også ha blitt regnet som en form for symbolbruk, men Alford er merkelig nok ikke inne på denne muligheten, til tross for at det er akkurat dét han får informantene sine til å gjøre når han intervjuer dem).

4. Samfunnet bør i følge Alford støtte opp om menneskenes behov for symboler ved å tilby en felles mytologi for alle dets innbyggere. Denne mytologien skal bl.a. være med på å beskrive mer positive måter å forholde seg til sin gru på og den skal understøtte offerrollens mening. Den skal også lære oss at det finnes andre valg enn valget mellom å skade eller å bli skadet. Akkurat hva slags mytologi som skulle benyttes, sier han lite om, men han har noen ideer om hva av den allerede eksisterende mytologien som er bedre eller dårligere egnet. Blant annet synes han vampyrmyten fungerer dårligere enn djevelmyten. For Alford blir kunsten den beste løsningen for å begrense den menneskelige ondskap. Han skriver:

”The answer, if that it can be called, is to find stories to tell about evil, sharing them with others (...) Not all stories are in words, but the best use symbols instead of bodies, while not

forgetting the body that lives beneath and beyond the symbol. (...) the real variable (at least as far as large scale evil is concerned) is the culture, and whether it supplies individuals the narrative and symbolic resources to make sense of their doom. There is much to worry about in our culture, which is far more likely to provide imitations of doom than stories about it.⁶⁸”

Jeg har liten tro på at denne løsningen til Alford i særlig grad ville kunne redusere menneskelig destruktivitet. Selv om jeg tror at kunstnerisk utfoldelse er godt og sunt og kanskje til og med nødvendig for mennesket, ser det ut til at kunstens evne til å hindre mennesker i å handle destruktivt, er begrenset. Kunstnerisk utfoldelse alene er neppe i stand til å forandre de ubevisste impulsene som fører til destruktivitet. Derimot tror jeg kunst kan hjelpe til i prosessen når et menneske ønsker å avdekke ubevisst tematikk, og at det sånn sett kan ha en nytteverdi utover den naturlige gleden ved å utfolde seg kunstnerisk.

Hovedårsaken til at jeg ikke er helt enig med Alford når det gjelder hva det er som kan begrense destruktivitet, er at jeg, som jeg har beskrevet ovenfor, har et noe annet syn enn Alford på hva menneskelig gru bunner i og hvilke mekanismer som ligger bak behovet for å skade andre. Derfor blir også mitt syn på hva som kan være mulige løsninger annerledes.

Likevel kan jeg være enig med ordlyden i den første setningen i sitater over: ”The answer, if that it can be called, is to find stories to tell about evil, sharing them with others⁶⁹”, men bare dersom man tolker den til å bety at man må sette ord på sin egen konkrete historie og sine konkrete følelser knyttet til den destruktivitet man selv har opplevd å bli utsatt for, og at man har behov for å kommunisere dette til et annet menneske. Alfords mening med ”å fortelle historier om det onde” dreier seg imidlertid først og fremst å finne en abstrakt felles mytologi rundt temaet, og ikke om å dele sine egne private erfaringer med et annet menneske.

For øvrig tror jeg at Alford har helt rett i at det hos mange mennesker (i alle fall i gitte situasjoner) finnes en uheldig forestilling om at valget hovedsaklig står mellom å være enten overgriper eller offer. Jeg er også enig i at dette er en forestilling som kan bli fatal om den ikke korrigeres. Å være i stand til å se de virkelige valgmulighetene som finnes tror jeg er vesentlig for å kunne foreta gode valg. Det er også viktig å ha innsikt nok til å vurdere hva som er et godt valg og hva som ikke er det. Jo større innsikt et menneske har i hvilke muligheter som står åpne for det og jo større evne det har til å velge uavhengig av ubevisste og destruktive, jo friere er det, slik jeg ser det. Kan hende har Alford rett i at mytologi og fortellinger kan åpne opp for nye perspektiver på hvilke handlingsvalg det kan ta i gitte situasjoner, men for å bringe de ubevisste motivene opp i lyset tror jeg det kreves en langt mer

⁶⁸ C. Fred Alford, *What Evil Means to Us*. Ithaca and London: Cornell University Press, 1997, s. 144.

⁶⁹ Ibid.

konkret tilnærming. Alt i alt synes jeg Alford setter pekefingeren på veldig mange vesentlige poenger når det gjelder menneskelig destruktivitet eller ondskap. Særlig sterk er han på å påpeke at det eksisterer en klar sammenheng mellom gru og ondskap. Han viser også klart hvordan ondskap er et forsøk på å ofre en annen for selv å slippe unna sin lidelse. Dessuten viker han ikke unna det ubehagelige faktum at når vi skader en annen med vilje, så gjør vi det, i alle fall delvis, fordi det gir oss et følelsesmessig utbytte. Alford legger fram disse poengene klarere enn de fleste andre teoretikere jeg har lest. På disse punktene er han suveren. Det er når han skal gå mer i dybden og forklare hvordan disse mekanismene oppstår at jeg synes han svikter. Riktignok lener han seg på kjente psykoanalytikere og kompliserte teorier med vanskelig terminologi, men likevel synes jeg at forklaringene hans er for overfladiske. Alford skriver at ingen enkelt-teoretiker har hjulpet ham slik i å forstå og å forholde seg til den gruppen av alvorlig kriminelle informanter han hadde i fengselet, som Alice Miller. Jeg skulle ønske at han derfor hadde brukt mer av hennes arbeid til å underbygge og forklare observasjonene sine. Det tror jeg ville ha gitt teoriene hans en helt annen tyngde og dybde, samt en klarere sammenheng med menneskers konkrete erfaringer.

Miller

Miller søker svar på menneskelige handlingsmønstre i vår bakgrunn og historie, særlig i den tidlige historien – barndommen. Dette er både Millers styrke og hennes svakhet. Det er hennes styrke fordi hun påpeker sammenhenger og psykologiske mekanismer som i alle fall delvis har vært underkjent og oversett (også av alle de teoretikerne som særlig beskjeftiget seg med menneskets barndom, sånn som freudianerne gjorde), men som man selv kan observere både hos andre og i en selv. Det er hennes svakhet fordi det sterke fokuset på barndommens erfaringer i litt for stor grad får henne til å se bort fra andre relevante faktorer som arv og sykdom og senere livssituasjon. Som jeg tidligere har nevnt, har dette fått henne til fullstendig å feilvurdere situasjonen når det gjelder for eksempel autisme. Det er også mulig at hun i litt for stor grad ser bort fra andre miljømessige påvirkningsfaktorer enn barnets første omsorgspersoner. Barn og voksne blir påvirket av hele samfunnet rundt seg og også ytre faktorer som fattigdom, det å tilhøre en forfulgt eller foraktet gruppe, naturkatastrofer og fysiske omgivelser spiller antagelig en større rolle enn den Miller vil gi dem. Miller forsvarer seg med at andre beskjeftiger seg med disse andre faktorene, og at hun kun ønsker å vise hvordan mennesket blir preget av de erfaringene det gjør i sin oppvekst. Imidlertid skriver hun også at hennes prosjekt er å avdekke ”hatets røtter” og å kunne forklare hvordan det enorme hatet kunne oppstå som fikk mennesker til å godta eller til og med ta del i mordet på seks

millioner jødiske barn, menn og kvinner. Hvis hun da i for stor grad ser bort fra relevante faktorer i tillegg til barndommen, blir bildet likevel noe skjevt. Imidlertid levner Millers arbeid ingen tvil om at barndommens erfaringer i veldig stor grad styrer hvordan man takler de erfaringene som kommer senere i livet og også i hvilken grad man har mulighet og overskudd til å takle eventuelle senere vanskelige situasjoner.

Til tross for noen kritiske innsigelser når det gjelder Miller, opplever jeg teoriene hennes i hovedsak som utrolig dyptgående når det gjelder innsikten i det menneskelige sinnet og i sinnets mekanismer, og svært troverdige. Hun har en dybde og en forståelse av hvordan menneskesinnet "virker" og hvordan destruktive handlingsmønstre oppstår og videreføres, som jeg ikke har funnet hos noen andre psykologer eller filosofer som beskjeftiger seg med samme tema. Heller ikke hos Alford finner jeg den samme dybden og den samme presisjonen når det gjelder å forklare hvordan følelsene og mekanismene som fører til destruktivitet oppstår. Denne usedvanlige innsikten i det hun kaller "hatets røtter", gir henne også en stor fordel når hun skal vurdere hvilke tiltak som kan minske destruktive mønstre. Miller har også den fordel at hun så å si aldri henfaller til abstrakte spekulasjoner, men gjennomgående holder seg "på jorda". Slik blir det enklere å vurdere innholdet i teoriene hennes mot egne observasjoner og erfaringer. I tillegg er hun befriende fri for moralisme.

Millers hovedforslag for å bryte den onde sirkelen av destruktivitet som vi kan se både ut i verden og i oss selv, er å forandre synet på barnet, og dermed gi barna en oppvekst der de lærer å opparbeide integritet i samsvar med sin egenart og sine disposisjoner, empati og nestekjærlighet ved at *de konkret opplever disse verdiene hos sine nærmeste*, istedenfor forakt, manipulasjon og undertrykking. For å fremkalle denne forandringen i barns oppvekstvilkår, kjemper hun for det første for å få vedtatt lover og regler som best mulig forsvarer det sårbare barnet og dets rettigheter. Særlig jobber hun, som nevnt, for lovforbud mot fysisk avstraffelse av barn. I tillegg understreker hun at det å gi et barn en god oppvekst krever at de voksne omsorgspersonene selv har kunnet utvikle de egenskapene som barnet trenger hos sine omgivelser. Disse egenskapene kan på ingen måte tvinges fram ved viljestyrke som en del av en ideologi, men kan bare læres når et menneske lærer å oppleve, forstå, akseptere og dermed integrere alle sine følelser istedenfor å undertrykke dem. For å kunne takle også vanskelige følelser, mener Miller at man trenger å oppleve at i alle fall ett menneske ikke fordømmer, men gir støtte aksept og rom også for de vanskelige følelsene. Denne støtten trenger et menneske særlig å oppleve fra sine omsorgspersoner som liten. Ofte har imidlertid dette ikke skjedd fordi foreldrene ikke har vært i stand til å gi denne støtten. Miller mener da at et menneske kan lære å akseptere seg selv og lære å integrere de

vanskelige følelsene (og dermed også lære akseptere andre mennesker) ved å bearbeide ubearbeidede hendelser i terapi. Forutsetningen er, understreker hun, at terapeuten selv er fri for ubevisste undertrykkelsesmekanismer og oppdragelsestvang og ikke forsøker å manipulere pasienten til etter terapeutens egne behov eller teorier om hvordan et menneske skal eller bør være. Dessverre hevder Miller at det er ytterst få terapeuter som på noen måter er egnede til dette. Hun mener heller ikke at klassisk psykoterapi er noen egnet metode. Når et grunnlag av aksept og forståelse er lagt, kan et menneske også lære å bli sin egen støtte, og dermed møte sine egne følelser med uforferdethet og vennlig aksept. Akkurat hvordan Miller ser for seg at en ideell terapeutisk behandling skal foregå, er litt uklart, annet enn at terapi-rommet skal være et rom der det er trygt for klienten å gi uttrykk for tidligere fortrenkte følelser og bli møtt med aksept og vennlighet. Når klienten forstår sin bakgrunn, vil hun også lettere forstå sine nåværende reaksjoner og følelsesmønstre. Slik vil hennes tolkninger av situasjoner hun møter i nåtiden kunne forandre seg. En klient som slet med paranoide reaksjoner, vil kunne innse at ikke alle forfølger henne og er ute etter å såre henne, men at hun som liten opplevde reell forfølgelse og maktmisbruk. Miller understreker imidlertid at det er viktig at terapeutens syn og tolkninger ikke må tres nedover hodet på klienten, men at det beste er at denne får gjøre viktige oppdagelser livet sitt selv når hun er klar for det. Terapeuten må ikke forsøke å oppdra eller manipulere klienten, dvs. utsette klienten for sin egen oppdragelses-tvang, i følge Miller. Jeg tror Miller i det store og det hele har rett i at det er viktig å avdekke og akseptere fortrenkte smertefulle følelser, men at hun muligvis undervurderer hvor viktig det er for en person som skal grave i gamle traumer også å opprettholde et positivt fokus på sine ressurser. Spørsmålet er om hun har rett i at det å grave i gamle traumer alene vil kunne kurere for eksempel depresjon. Dette understrekes av de fleste retninger innen moderne psykologi i dag, en del har til og med gått så langt at de overhodet ikke vil grave i gamle traumer. Men det siste tror jeg også er en grøft å falle i.

Uansett er det selverkjennelse og selvaksept som for Miller er og blir selve hovedgrunnlaget for etiske holdninger og handlinger. Ideologier om dyder og plikter eller teoretiske refleksjoner om moral, skaper ikke naturlig empati, mener hun. Bebreidelse og fordømmelse av et menneske gjør det ikke til en mer konstruktiv person. Hun mener naturligvis at det bør finnes lover som forbyr vold og overgrep, men kun selvinnsikt og aksept kan sikre at et menneske ikke tyr til psykisk eller fysisk vold for å få utløp for sitt fortrenkte og uintegrerte hat, om det får sjansen til det.

Ulike forklaringsmodeller for destruktiv adferd

Miller og Alford – psykologi, miljø og moral

Når Miller forklarer menneskelig destruktivitet, legger hun først og fremst vekt på visse *miljømessige faktorer* og deres *innvirkning på den menneskelige psyke*. Psykologiske tilstander og mønstre som skaper alvorlig destruktiv adferd, har først og fremst sin logiske årsak i tidlige erfaringer med grov omsorgssvikt, undertrykkelse og psykisk eller fysisk vold, i følge hennes teorier. Barn er spesielt sårbare overfor sine primære omsorgspersoner (foreldrene) og i den tidligste oppveksten da grunnleggende trekk i individets personlighet og syn på verden dannes. Særlig skadelig er det når barnet ikke får lov og anledning til å reagere på, eller engang til å føle, den smerten og den uretten det er blitt utsatt for. Det er først og fremst dette som skaper de alvorlige traumene som kan føre til ekstrem destruktivitet eller selvdestruktivitet. Men også hva slags erfaringer et menneske gjør senere, vil kunne spille en vesentlig rolle for hvordan det vil handle mot seg selv og andre senere i livet, og et menneske kan som voksen få hjelp til å frigjøre deler av seg selv som har vært undertrykket og fortrenget. Enkeltmenneskers erfaringer og holdninger skaper holdninger i samfunnet, og samfunnets holdninger påvirker igjen enkeltmenneskers handlinger og erfaringer. Derfor mener Miller at det både må arbeides med enkeltmennesker og med holdninger samt lover og regler i samfunnet, som kan beskytte barn mot overgrep og undertrykkelse fra voksne omsorgspersoner.

Alford bruker også til en stor grad *psykologiske forklaringsmodeller* når han forsøker å forstå ondskap. Han skriver at ondskap er en paranoid-schizoid reaksjon på autistisk-kontagiøs gru. Det er i følge Alford menneskets eksistensielle sårbarhet for smerte og død, samt jegets angst for sin egen utslettelse, som skaper denne gruen. Ondskap baserer seg da, på en feilslutning om at vi kan slippe unna gruen og utslettelsen ved å overføre den på en annen. Like viktig er det at ondskap er et forsøk på å gi uttrykk for denne gruen, (og dermed mildne den ved ikke å være så alene om den), ved å vise den - konkret – på et annet menneskes kropp. I tillegg gir det å handle ondt mot en annen, en følelse av lyst, hevder han. Denne lysten er, slik jeg tolker Alford, nært knyttet både til følelsen av å slippe unna ved å overføre sin gru på et annet menneske og tilfredsstillelsen ved å få gi uttrykk for gruen gjennom sin onde handling. For å motvirke ondskap, hevder Alford at det er viktig å finne symbolske måter å uttrykke sin gru på som en erstatning for den altfor konkrete, og at samfunnet derfor trenger en felles mytologi

som hjelper oss med å takle, og få utløp for, vår gru og vår eksistensielle sårbarhet. Gruen, i følge Alford teori, kan sies å være *en psykologisk reaksjon på de eksistensielle forutsetningene for vårt miljø og hele vår livssituasjon*. I tillegg understreker Alford *det moralske valget* mennesket har til å velge å utholde sin egen eksistensielle angst, snarere enn å gjøre et annet menneske til offer, for selv å oppleve en kortvarig følelse av å slippe unna. Det virker imidlertid som om Alford ser det som en betingelse for at mennesker skal være i stand til å ta et slikt moralske valg, at de har muligheten til å gi uttrykk for sin gru på en symbolsk måte og kanskje også at de innser at følelsen av å slippe unna sin gru ved å skade en annen er en illusjon. Ondskap har i følge Alfords teori, ikke rent utelukkende årsaker, men ut fra gitte forutsetninger, har mennesket likevel muligheten til å foreta moralske valg. Miller legger liten vekt på spørsmålet om enkeltmenneskers moral. Hun mener at fordi destruktiv adferd ofte styres ubevisst, er verken dommer over menneskers moral eller etiske argumenter det vesentlige når det gjelder å forstå og forhindre menneskelig destruktivitet. For henne er det å lære empati, respekt for seg selv og andre og nestekjærlighet gjennom å oppleve disse holdningene hos andre, det essensielle for å forebygge destruktivitet. Det er nødvendig med lover for å beskytte de svake, men disse lovene er i seg selv ikke nok for å forhindre utløp for destruktiv gjentakelsestvang.

Arv og sykdom

Det finnes retninger innen psykologien som vektlegger biologiske årsaker som *hovedårsak* til menneskelig adferd. Man kan ut fra en slik tankegang forestille seg at både destruktivitet og konstruktivitet kunne være arvelig determinert eller, i alle fall sterkt arvelig betinget. En slik teori blir imidlertid sterkt motsagt av psykologers og spesiallæreres erfaringer med sterkt destruktive barn, som etter omsider å ha opplevd respekt og varme og vennlig grensesetting fra voksne omsorgspersoner, har lagt av seg voldelige eller sterkt selvdestruktive handlingsmønstre. Et godt eksempel på dette er Sheila, beskrevet i "One Child"⁷⁰, som etter å ha tilbrakt sine første år under vilkår preget av fattigdom, forsømmelse, svik og overgrep, omsider fikk hjelp, etter at hun som femåring hadde bundet og satt fyr på en liten gutt. Da hun ble plassert på en skole for barn med spesielle problemer, var hun det som mange ville beskrive som et "ondt barn" (det første hun gjorde på skolen, var for eksempel å stikke ut øynene på alle klassens gullfisker), men etter bare ett år med hjelp og støtte fra sin unge kvinnelige lærer, forandret adferden hennes seg radikalt, og hun forsøkte ikke lenger å skade andre mennesker og dyr eller seg selv.

⁷⁰ Torey Hayden: *One Child*. New York: Avon Books, 1981.

Men selv om arv, gener eller fysisk skade alene neppe kan forklare destruktiv adferd, finnes det som tidligere nevnt, både arvelige og påførte skader (det dreier seg da gjerne om hjerneskader eller sterk hormonell ubalanse) som er kjent for å skape aggressiv eller selvdestruktiv adferd hos dem som lider av dem. Men disse tilstandene er heldigvis nokså sjeldne.

Imidlertid kan man tenke seg at et menneskes temperament og følsomhet til en viss grad kan være med å bestemme hvordan et menneske reagerer på uheldige miljømessige påvirkninger. Miller er åpen for dette når hun skriver at et menneskes medfødte følsomhet er en av de uberegnelige faktorene som gjør at det ikke er noen automatikk som bestemmer hvordan et menneske vil bli påvirket av sin oppvekst. Det er antagelig også slik at et menneske med sterkt temperament lettere vil kunne ty til vold som en reaksjon på frustrasjon enn en person med rolig temperament som har hatt omtrent samme type oppvekst, selv om det ikke er noen nødvendighet i at temperamentsfulle mennesker blir voldelige.

Rene moralske forklaringer på destruktiv atferd

Dersom man, i likhet med filosofen Sartre, mener at alle mennesker har absolutt fri vilje, blir det å begå en handling, når det er (eller burde være) åpenbart at denne handlingen vil skade et annet menneske, først og fremst et moralsk spørsmål. Dersom viljen er totalt fri, blir den ikke styrt av for eksempel ubevisste motiver og gjentakelsestvang. Forklaringen på menneskelig destruktivitet blir da verken å finne i psykologiske mekanismer og traumatiske erfaringer eller i biologiske faktorer, men blir et rent spørsmål om menneskets moral. (De fleste som hevder rene moralske forklaringer på menneskelig destruktivitet, vil nok likevel gjøre unntak for mennesker som er alvorlig psykisk syke eller lider av påviselige hjerneskader.) Problemet med rene moralske forklaringer er, som jeg har argumentert for tidligere i oppgaven, at det er umulig å forklare hvorfor ett menneske er moralsk og ett annet umoralsk uten å støtte seg til ”ytre forklaringer”. Det går selvfølgelig an å si at et menneske som begår umoralske handlinger, gjør det fordi det er ”slemt” eller ”egoistisk” eller til og med ”sadistisk”, men også disse begrepene krever en forklaring. Slik jeg ser det, er den mest vesentlige egenskapen hos et menneske som skader en annen, mangel på empati. Miller beskriver overbevisende i sine bøker om hvordan en slik mangel kan oppstå på bakgrunn av miljømessig påvirkning, men man kan i tillegg tenke seg at større eller mindre evne til empati til en viss grad kunne være

genetisk betinget.⁷¹ Jeg kommer til å behandle empatibegrepet, og definisjonen på empati, grundigere i kapittelet ”Betingelser for konstruktive handlinger”.

Slik jeg ser det, og som jeg, kort og skisseaktig, argumenterte for i begynnelsen av oppgaven, holder rene moralske forklaringer ikke mål når det gjelder å øke forståelsen for menneskelig destruktivitet. Imidlertid er det mulig å kombinere begreper som ”ansvar”, ”valg” og ”skyld” med andre forklaringsmodeller.

Naturlige menneskelige instinkter som forklaringsmodell for destruktiv atferd

I følge Alice Millers teorier, blir mennesket ”godt” dersom det mottar tilstrekkelig godhet ,og ”ondt” dersom det opplever for mange og for grove overgrep. Det finnes imidlertid teorier som hevder at visse destruktive instinkter er medfødte og naturlige, men at kulturen er et middel vi bruker til å luke ut ”dyriske” instinkter som vi, med vårt overlegne menneskelige intellekt, ikke finner gagnlige for dagens samfunn.⁷² Alford er vel også i nærheten av dette synspunktet når han, som tidligere nevnt, bruker Melanie Kleins teori om at både ønsket om å gjøre godt og ønske om å skade sine omgivelser er like naturlige for mennesket. Slike teorier minner en del om påstander fra de gamle bøkene om barneoppdragelse som Miller refererer til, der det hevdes at barnet er født med ”onde tilbøyeligheter” som må lukes bort så fort som mulig. I følge Miller blir mennesket født med evnen til visse grunnleggende følelser, som sinne, glede, sorg, kjærlighet osv... Disse følelsene oppstår som respons på enkelte erfaringer og er i seg selv verken gode eller onde. De kan heller ikke ”lukes ut” dersom barnets omgivelser finner dem uønskelige, uten å påføre barnet alvorlig psykisk skade. Tvert imot mener Miller, i likhet med Alford, at det viktig at et menneske får uttrykke, og dermed gjøre seg bevisst, sine følelser. *Hvordan* disse følelsene får komme til uttrykk, lærer barnet av sine omgivelser, først og fremst ved deres eksempel, men også ved grensesetting der dette er nødvendig.

Imidlertid er det mulig å tenke seg at ikke bare følelser, men også visse enkle instinktive handlinger (både konstruktive og destruktive), kunne være medfødt. Dessverre kjenner jeg ikke godt nok til forskningsresultater fra atferdspsykologien på dette området, til å vite i

⁷¹ Psykiateren Robert D. Hare hevder for eksempel i boka *Uten samvittighet; psykopatene blant oss og deres foruroligende verden*, at psykopati, som kjennetegnes ved nettopp en total mangel på empati, er medfødt. Imidlertid synes jeg ikke at han ved de eksemplene han bruker, klarer å sannsynliggjøre denne teorien i særlig stor grad.

⁷² Eli Sagan hevder for eksempel i boka: *Cannibalism, Human Agression and Cultural Form.* (New York: Atcom, 1985.) at instinktet vi ser hos visse hanndyr til å drepe andre hanners avkom for selv å kunne besvangre hunnen hurtigere, og for å slippe å skaffe mat til avkom som ikke er hans, også er et naturlig instinkt hos menn, men at vi har bygget opp en kultur der slik atferd verken er ønskelig eller tillatt.

hvilken grad dette stemmer, men jeg synes Miller gjennom sitt forfatterskap viser at menneskebarn i svært stor grad lærer sin atferd av menneskene i sitt miljø.

Dumhet som forklaring på destruktivitet

I boka "The Banality of Evil", hevder filosofen Hannah Arendt, at dumhet eller tankeløshet er bakgrunnen for ondskap hos en del mennesker. Som eksempel bruker hun krigsforbryteren Eichmann. Som jeg kommer inn på i følgende kapittel, er det grunn til å hevde (som filosofen Arne Johan Vetlesen gjør i boka "Ondskap og menneskeverd"), at følelsesløshet, dvs. mangel på empati, gir en mer sannsynlig forklaring på Eichmanns handlinger enn dumhet. Det er ingenting som tyder på at lav IQ med nødvendighet fører til onde handlinger. (Personer med Downs syndrom har for eksempel lavere IQ enn normalen, men skal faktisk også være mindre destruktive enn folk flest). Nå er det mulig at Arendt med "dumhet" ikke så mye mener lav IQ i seg selv, som en form for innsiktsløshet når det gjelder moralske områder av livet. Hvis vi går nærmere inn på hva en slik innsiktsløshet består i – noe Arendt ikke gjør – tror jeg imidlertid den er nært knyttet til mangel på empati med andre, samt mangel på innsikt i egne følelser og reaksjonsmønstre. Både Miller og Alford understreker viktigheten av innsikt i egne følelser og reaksjonsmønstre. Slik sett er mangel på innsikt en del av begges forklaring av menneskelig destruktivitet. For Miller er det imidlertid viktig å understreke at en slik mangel på innsikt, er en følge av undertrykkelse og manglende forståelse og respekt for barnets følelser og personlighet.

Betingelser for konstruktive handlinger:

Både Alford og Miller konsentrerer seg hovedsakelig om hvilke faktorer som skaper destruktiv adferd, men begge trekker også slutninger når det gjelder hvilke faktorer som fremmer konstruktivitet. For Alford dreier dette i stor grad om å ha andre muligheter enn vold tilgjengelig for å avreagere gruen som fører til destruktive impulser. For Miller dreier det seg også om hvordan man i størst mulig grad kan unngå at det *skapes* oppdemmede og uintegreerte følelser som gir seg utslag i destruktive impulser for eksempel gjennom gjentakelsestvang i det hele tatt. Begge teoriene sier altså noe om hvilke betingelser som skaper konstruktiv adferd. Jeg har sammenfattet det jeg gjennom å arbeide med teorier om menneskelig destruktivitet har lært om betingelser for konstruktivitet, under fem punkter:

Integritet/Selvfølelse

Som jeg har vært inne på tidligere, er det ofte slik at særlig mennesker med grunnleggende dårlig selvfølelse har behov for å trække på andre. Dette har flere årsaker. En av dem er de har behov for å avreagere hat og hevnlyst fra de erfaringene som i utgangspunktet har skapt den dårlige selvfølelsen. En annen er at dårlig selvfølelse genererer usikkerhet og gru. Da blir det for det første lett å oppleve andre mennesker som en trussel og for det andre fristende å forsøke å undertrykke en annen for selv å føle seg bedre. Det er også en direkte årsakssammenheng mellom de erfaringene som skaper destruktiv gjentakelsestvang hos et menneske og den dårlige selvfølelsen. Et menneske som blir nødt til å fortrenge deler av seg selv istedenfor å integrere dem, blir usikker. Når man lærer at deler av ens følelsesregister eller personlighet ikke er akseptabelt, lærer man å tvile på sitt egenverd. Et menneske som i sin barndom ikke opplever aksept, men forfølgelse, lærer at det er et dårlig menneske som ikke er verdt kjærlighet og respekt. Da er sjansen også stor for at det vil kunne oppføre seg deretter. Dessuten lærer det ved eksempelets makt selv å forfølge og selv å ikke respektere. Derimot vil en god selvfølelse, slik jeg ser det, føre til en sunn egenkjærlighet der mennesket forstår at dets lykke også er avhengig av omgivelsenes lykke. Jeg er altså ikke enig med Kant i at egenkjærlighet nødvendigvis er roten til alt ondt.⁷³ Den egenkjærligheten som bunner i en god og trygg selvfølelse og som har følge med empati og selvinnsikt, er slik jeg ser det, en sunn egenkjærlighet som gir en god basis for et menneskes handlinger og moral. I motsetning til Kant, mener jeg at det legges grobunn for menneskelig destruktivitet når denne sunne egenkjærligheten undertrykkes til fordel for rigide lover og moralbud. Om man tenker seg en sunn egenkjærlighet i følge med virkelig empati, (og jeg tror at virkelig empati forutsetter empati med en selv, noe som kanskje er en naturlig komponent i – eller i alle fall en følge av – sunn egenkjærlighet), har kanskje ikke Svendsen rett i rett i at ”Det er lettere å gjøre ondt enn å gjøre godt, lettere å påføre et annet menneske en skade som vil plage det resten av livet, enn å gjøre noe tilsvarende godt, lettere å påføre et helt folk enorme lidelser enn å tilføre det en tilsvarende velstand.”⁷⁴ Da blir det å gjøre det gode, ingen sur moralplikt eller tung oppgave (som Svendsen antyder) å gjøre godt, men et naturlig uttrykk for vår natur og vårt ønske om å leve i en verden som er god for oss selv og hele det samfunnet vi avhenger av.

⁷³ Immanuel Kant: *Grundlegung zur Methaphysik der Sitten*, fra *Kants gesammelte Schriften*, bind IV, Preussischen Akademie der Wissenschaften (red.). Berlin/New York: de Gruyter, 1902 -, s.101.

⁷⁴ Lars Fr.H. Svendsen, *Ondskapens Filosofi*. Oslo: Universitetsforlaget, 2002, s.12-13.

Å bygge opp en god og trygg selvfølelse hos menneskene i et samfunn (særlig når de er barn, for det er da grunnlaget legges) er derfor helt essensielt om man vil skape et mest mulig konstruktivt samfunn. En god selvfølelse oppstår hos et menneske når det fra begynnelsen opplever forståelse, respekt og aksept. Når et menneske opplever at det er rom for hele dets person og det ikke trenger å undertrykke følelser fordi omgivelsene ikke tolererer dem, oppstår ikke gjentakelsestvang, projeksjoner og behov for å få utløp for årevis av undertrykket sinne og hevnlust. Et menneske som møtes med empati og respekt, lærer empati og respekt (dersom det ikke er noe sjeldent alvorlig fysiologisk galt med det som gjør at det ikke skulle kunne finnes grunnlag for disse følelsene). Det er de samme erfaringene som lærer et menneske empati, vennlighet og respekt som også legger grunnlaget for et godt trygt selvbilde.⁷⁵ Det er også de samme erfaringene som hindrer destruktive projeksjoner. Å være med å bygge opp en god selvfølelse hos et barn (eller en voksen for den sakens skyld), krever imidlertid enten at en selv som barn har hatt en oppvekst som har hjulpet en til å bli et integrert og noenlunde harmonisk menneske, eller at man har arbeidet med å integrere og akseptere undertrykte sider ved en selv som voksen og har brakt ubevisste mønstre fram i lyset. Hvilket fører oss over på neste punkt:

Innsikt/selvinnsikt

De fleste mennesker bærer nok med seg noen fortrenkte og ubearbeidede følelser. Dette skaper lett destruktive mønstre som man kan være nokså blind for selv, i alle fall en god stund. Dersom man har den nødvendige innsikten i sinnets mekanismer kan dette gjøre at ubevisste følelser og motiver kommer fram i lyset og mønstre man ikke har vært klar over, eller i alle fall ikke har forstått årsaken til, blir forståelige. Først når man har den nødvendige selvinnsikten til å forstå hva man gjør og hvilke følelser og motiver som ligger bak, har man en virkelig mulighet til å gjøre noe annerledes. Uten selvinnsikt handler man blindt etter sine (mer eller mindre bevisste eller ubevisste) følelser. Uten selvinnsikt kan man heller ikke forstå andre. Dette betyr ikke at vi kan gå ut fra at alle andre tenker og reagerer akkurat på samme måte som oss, men uten en viss mengde innsikt i oss selv og våre egne motiver står vi i langt større fare for å feiltolke andre mennesker slik at de passer inn i våre tillærte mønstre eller i vårt eget drama.

⁷⁵ Miller er opptatt av disse mekanismene som betinger konstruktiv adferd. Det nærmeste Alford kommer dette temaet er kanskje når han hevder hvordan alle mennesker har behov for å føle at det er noen som "rommer" dem og at han understreker at nok "lap-time" er en konkret og nødvendig måte å få barn til helt fysisk å føle seg "rommet"

Det er også en annen type innsikt som er nødvendig for å handle konstruktivt, og det er innsikten i hvilke valg som står til rådighet og hvilke valg som er gode valg for oss selv og for det samfunnet vi er en del av. Dette er også noe som læres gjennom erfaring, tror jeg, og noe som blir langt enklere jo mindre man lar seg styre av ubevisste motiver og gjentakelsestvang. Selvinnsikt er derfor også viktig for å oppnå evnen til å foreta gode valg i forhold til seg selv og andre.

Både Miller og Alford understreker viktigheten av selvinnsikt, selv om de er noe uenige i hva denne innsikten konkret består i.

Empati

Empati er evnen til forståelse og innlevelse med et annet menneske og dets følelser i den situasjonen vedkommende befinner seg i. I begrepet "empati" ligger det, etter min mening, også et element av aksept av det andre mennesket og dets egenart, også når man ikke kan godta eller akseptere dette menneskets handlinger. Empati betyr å være i stand til å tolke og, så langt som mulig, kunne sette seg inn et annet menneskes følelser, og det betyr også å tillegge et annet menneskes følelser viktighet. Som et resultat av dette vil et empatisk menneske ta det nødvendige hensyn til andres følelser, så vel som til sine egne. Uten empati er det umulig å forholde seg til andre mennesker på en konstruktiv måte. Uten empati hjelper det lite med all verdens gode forsetter eller tilslutning til rigide doktriner⁷⁶; man mangler rett og slett redskapet til å forstå ens medmennesker og vil derfor lett komme til å såre deres følelser uten en gang å være klar over det. Derfor er evnen til empati noe av den mest grunnleggende betingelsen som sikrer at et menneske ikke vil skade sin neste. Et menneske som vokser opp i et miljø der det selv overhodet ikke opplever empati fra omgivelsene, er et sterkt skadet menneske som ikke har hatt muligheten til å danne et integrert selv. Et slikt menneske vil også bære på mange ubearbeidede traumer og mye uintegrert hat over ikke å ha blitt forstått, respektert eller tatt hensyn til.

Et menneske lærer empati ved selv å møte empati. Det lærer å forstå og å respektere andre ved selv å ha møtt respekt og forståelse og ved å respektere og forstå seg selv. Et menneske må ha empati med seg selv for å kunne ha empati med andre. Empati forutsetter altså en viss grad av god selvfølelse (at man aksepterer seg selv) og selvinnsikt (at man forstår seg selv).

⁷⁶ Eichmann er et eksempel på et menneske som hadde visse moralnormer som han fulgte nokså slavisk, men som totalt manglet empati, og derfor var utrolig destruktiv på områder der hans normer ikke forbød det

Av en eller annen grunn ser Alford ikke ut til å vektlegge empati når han skisserer sin løsning på hvordan vi kan begrense menneskelig ondskap. Tvert imot skriver han: ”Neither guilt *nor empathy* (min uthevelse), will change this tendency to inflict terror on others, however.”⁷⁷ Her tror jeg Alford tar grunnleggende feil. Uten empati hjelper neppe all verdens evne til å uttrykke seg i symboler. Uten empati *forstår* man ikke virkelig sine medmenneskers følelser (for man mangler den viktige følelsesmessige tilgangen til deres verden), og enda verre er det at uten empati *forstår* man heller ikke sine barn og deres behov når disse avviker fra ens egne. Dessverre forklarer ikke Alford hvorfor han ikke tror empati kan hindre mennesker i å skade hverandre. Kan hende legger han noe annet i begrepet enn det jeg gjør? Kan hende setter han likhetstegn mellom empati og det å identifisere seg med en annen? Dette er etter min mening ikke nødvendigvis det samme. Når man identifiserer seg med noen sier man: Dette mennesket er som meg (og det er jo slett ikke alltid tilfelle). Når man har empati med noen er man i stand til å sette seg inn i *deres* følelser og *deres* situasjon, også når den er helt forskjellig fra ens egen. Det å identifisere seg alt for tett med et annet menneske kan tvert imot vise en mangel på reell empati; man kan innbille seg at det som jeg liker, liker han eller hun også, uten at dette behøver å være noe annet enn en projeksjon. Men om det er dette Alford legger i begrepet empati, har han ikke virkelig forstått det, og uansett kan jeg ikke se for meg noen dekkende teori om menneskelig konstruktivitet som ikke legger vekt på empati. Eller noen teori om destruktivitet som ikke setter fokus på mangel på empati.

Svært ofte er det etter min mening mangel på empati og ikke tankeløshet eller direkte ondsinnethet som fører til destruktive handlinger. Dette mener filosofen Arne Johan Vetlesen er tilfelle når det gjaldt krigsforbryteren Eichmann og hans forbrytelser mot jødene og mot menneskeheten ved å administrere togtransporten av mennesker til utryddelsesleirene. Han skriver: ”Jeg mener at Arendt og Svendsen burde ha drøftet den mulighet at tilfellet Eichmann handler om *følelsesløshet* (mangel på empati) mer enn om tankeløshet; at hans mangel er av affektiv snarere enn intellektuell art, slik jeg tidligere har prøvd å vise.”⁷⁸ Fordi mangel på empati kan føre til slike enormt destruktive konsekvenser som tilfellet Eichmann viser (men også utallige andre eksempler fra menneskehetens historie), er nettopp utviklingen av empati hos innbyggerne i et samfunn så ekstremt viktig dersom man ønsker et konstruktivt samfunn

⁷⁷ C. Fred Alford, *What Evil Means to Us*, Cornell University Press, Ithaca and London, 1997, s. 59

⁷⁸ Arne Johan Vetlesen: Inn i mørket, et bokessay, fra: *Menneskeverd og Ondskap: Essays og artikler 1991-2002*, Oslo: Gyldendal Akademisk, 2003, s. 334.

Evnen til å velge konstruktiv uttrykksform for sine emosjoner

At mennesker må få muligheten til velge andre måter å få utløp for sin gru enn ved å utsette andre for psykisk eller fysisk vold, er et av hovedpoengene til Alford. Han vier mer enn halvparten av boken sin til dette temaet. For Alford er gru ("dread") en grunnleggende tilstand som stammer fra menneskenes sårbare eksistensielle situasjon. Gru er derfor en del av livet som vi ikke kan slippe unna, men som vi er nødt til å lære oss å leve med ved å gi den kreative uttrykk, gjennom for eksempel kunst. Miller tror også at kunst kan ha en funksjon når det gjelder å få kontakt med undertrykte følelser. Derfor foreslår hun kunstterapi for innsatte i fengsler. Likevel mener hun at fortrenge følelser bare virkelig kan bearbeides dersom man får den støtten som er nødvendig for å bringe fram i lyset hvor de stammer fra og er i stand til å akseptere dem som en adekvat reaksjon på en konkret erfaring eller situasjon. Hun er derfor mer opptatt av at det er viktig å lære seg å sette ord på (og enda mer: følelsesmessig gjenoppleve) konkrete følelser og erfaringer. Når et menneske er i stand til å sette ord på en følelse eller en situasjon og opplever aksept for sine følelser og erfaringer, vil det få en opplevelse av å kunne romme følelser som før kan ha virket overveldende og som det har fryktet fordi det ikke har forstått hvor de kommer fra. Da vil det også slippe å overfalles av uintegrerte og oppdemmede følelser som egentlig hører hjemme i en annen situasjon. En liten digresjon i sakens anledning: Emmanuel Levinas beskriver "det onde" *som det vi ikke kan integrere i verden*, som det som ikke passer inn når vi forsøker å forstå verden som en helhet. For Miller er destruktivitet en følge av det som vi ikke klarer å integrere *i oss selv* og som forvirrer oss når vi konfronteres med det, fordi vi ikke forstår hvor det kommer fra eller hører hjemme. Vi opplever uintegrerte følelser som fremmede (jamfør Levinas), men de er likevel en del av oss selv som kan integreres og ikke virkelig et "radikalt Andre", som det Levinas⁷⁹ beskriver, selv om det nettopp oppleves slik når vi projiserer det over på et annet individ eller en annen gruppe mennesker fordi vi ikke klarer å kjennes ved det hos oss selv.

Et annet poeng når det gjelder å lære konstruktive uttrykksformer for sine følelser, er som jeg før har vært inne på, at det i mange situasjoner er helt nødvendig å kommunisere hva man føler til sine omgivelser. Det finnes både konstruktive og destruktive måter å gjøre dette på. Å slå er en typisk destruktiv måte å kommunisere sitt sinne eller grenser på, mens verbal grensesetting kan være konstruktiv og nødvendig. De fleste lærer hovedsakelig å kommunisere følelser av den familien de vokser opp i, men også av de miljøene de havner i senere. Dersom de har lært å bruke destruktive uttrykksformer, har det vist seg effektivt for mange å delta i grupper eller kurs for å lære en mer hensiktsmessig form for kommunikasjon.

⁷⁹ Emmanuel Levinas: *Of God Who Comes to Mind*. Stanford: Stanford University Press, 1998, s. 128.

Forutsetningen er imidlertid en viss grad av selvinnsikt og at de selv skjønner at det er i deres egen interesse.

Rettferdighet og menneskeverdig sosial situasjon

En noenlunde rettferdighet på det materielle planet og når det gjelder rettigheter - eller i det minste en menneskeverdig livssituasjon for alle innbyggerne i et samfunn - ser ut til å være helt vesentlig om man vil unngå en del ytterliggående destruktivitet, men også om man vil begrense mer "vanlige" former for destruktivitet i et samfunn. Dette ser man tydelig i samfunn der visse grupper har levd under undertrykkelse og sosial nød over en lengre periode (noe som forresten tyder på en utpreget mangel på empati hos de mer privilegerte gruppene i samfunnet). Årsaken er til dels at en vanskelig livssituasjon øker presset på et menneske og både skaper og trigger negative følelser som da lett vil tas ut på andre mennesker, særlig dersom det ikke får lov til å ytre seg fritt overfor samfunnets makthavere eller dets protester ikke blir hørt og respektert. En annen grunn er at et menneske eller en gruppe som opplever seg forfulgt eller undertrykt av resten av samfunnet ofte vil miste lojaliteten til samfunnet som helhet. Det kan også dannes et fiendebilde av resten av samfunnet som gjør det "legalt" å ta ut undertrykt hat og hevnlyst for eksempel ved en terrorhandling. Et moment som også er viktig er at et menneske som ikke lenger ser noe håp om å kunne forbedre sin livssituasjon, vil kunne gjøre desperate handlinger fordi håpløsheten og mangelen på kontroll over egen situasjon ikke er til å bære.

Viktigheten av en samfunnsordning som sikrer alle innbyggernes materielle velferd er et punkt som jeg synes er viktig, men som Alford knapt er inne på i det hele tatt. Miller er inne på temaet av og til, men mest på en indirekte måte og jeg savner det derfor som et eksplisitt punkt.

Gode holdninger i samfunnet

Det er ikke bare hvilke holdninger man møter i sin familie som er med å bestemme konstruktiv eller destruktiv adferd hos mennesker. Også samfunnets holdninger til mennesker og menneskers verd og rettigheter har svært mye å si. Både Miller og Alford er klar over dette. Alford mener at samfunnets holdning til det å være offer og om offerrollen er meningsfull er vesentlig når det gjelder hvor vidt mennesker tør å velge å se seg selv som et offer i stedet for å gjøre seg til overgriper. Også Alfords visjon om en konstruktiv felles mytologi som kan hjelpe mennesker til å leve med sin gru uten å ta den ut over andre, handler om å skape gode holdninger i samfunnet som helhet. Miller er opptatt av samfunnets

holdninger til barn, barns rettigheter og barns menneskeverd. Hun er opptatt av at det i samfunnet må eksistere lover som beskytter barn fra voksnes overgrep. Slike lover fungerer også holdningsskapende. Hun er også opptatt av å spre informasjon som kan forandre folks syn på barn som noe som skal oppdras og manipuleres til å bli de menneskene vi ønsker de skal være. Samfunnets holdninger er imidlertid ikke på noen måte uavhengig av erfaringene til de enkeltmenneskene som til sammen konstituerer fellesskapet, men det eksisterer en slags dialektisk prosess mellom helheten av samfunnet og enkeltmenneskers erfaringer og holdninger. Gode holdninger i samfunnet har derfor en viss innvirkning på dets innbyggere og enkeltindivider kan også influere på samfunnet.

Om oppgavens begrensninger:

- samt noen skisser av relevante problemstillinger som berøres av oppgaven

På grunn av oppgavens format, har jeg måttet velge mellom en grundig gjennomgang av teoriene til Alford og Miller og en videre behandling av flere filosofers teorier om ondskap og menneskelig destruktivitet. Jeg har valgt å konsentrere meg om – og forsøke å gå i dybden i – Alfords og Millers teorier, snarere enn å få med meg bredden av tenkningen rundt dette temaet. Imidlertid har jeg referert til andre tenkere flere der dette har vært naturlig, enten for å vise en kontrast til de to teoriene jeg behandler eller for å vise hvordan disse teoriene bygger på tidligere tankegods. Disse referansene kunne likevel ikke bli mer enn en skisseaktig antydning for å understreke et poeng. I en lengre oppgave ville det også vært interessant å se nærmere på teoriene til for eksempel Golding, Winnicott, Nietzsche, Kant, Sartre og Levinas og sette disse opp mot Millers og Alfords teorier. Slik som det er nå har jeg måttet nøye meg med en relativt smal vinkling. Det er også en del viktige problemstillinger knyttet til temaet som jeg har måttet velge bort eller bare har kunnet gå over med en ”harelabb” på grunn av oppgavens størrelse. Jeg nevner kort noen av dem:

Spørsmålet om viljens frihet vs. determinisme

Spørsmålene om hvorvidt, eller i hvilken grad, mennesket har fri vilje dukker uvilkårlig opp, når man forsøker å forstå menneskelig destruktivitet eller ondskap. Dette temaet er i seg selv et svært stort og viktig tema innenfor filosofien, som jeg ikke på noen måte har hatt mulighet

til å behandle utdypende. Likevel tror jeg at om man virkelig skal forstå fenomener som menneskelig destruktivitet eller ondskap til bunns, (dersom noe slikt er mulig), er det nødvendig å klargjøre når, om, eller i hvilken grad mennesket har fri vilje. Dette spørsmålet er også svært viktig når det gjelder å avgjøre i hvilken grad mennesker er ansvarlig for sine handlinger.⁸⁰ Det er kanskje også en svakhet ved Alfords og Millers teorier at de ikke går mer eksplisitt inn på dette temaet. Særlig Miller er litt uklar på dette området: På den ene siden beskriver hun destruktivitet som noe som i svært stor grad er grunnet i ubevisste mekanismer som ligger helt eller delvis utenfor individets kontroll. På den andre siden er hun, i alle fall i den senere delen av forfatterskapet hennes, helt klar på at den som har skadet en annen (og særlig den som har skadet et barn), må ta ansvaret og skylden for dette uansett hvilke traumer og ubevisste psykologiske mekanismer. Det virker imidlertid som om hun understreker dette mer av hensyn til oppreisning for offeret enn fordi hun nødvendigvis mener en overgriper alltid kunne ha handlet annerledes og bedre i den gitte situasjonen. Imidlertid tar hun ikke eksplisitt opp temaet om viljens frihet. Alford virker klarere på at menneske har et valg om å forsøke å dytte sin gru over på en annen eller la være. Likevel setter også han, om jeg forstår han rett, visse betingelser (som evnen til å utrykke seg abstrakt og gjennom symboler), for å kunne foreta dette valget. Slik jeg tolker Alford og Miller, tror de ikke på en absolutt og betingelsesløs fri vilje hos alle mennesker. Vi kan kanskje snakke om en delvis, eller varierende, fri vilje – i alle fall hos Miller. Dette standpunktet er selvfølgelig ikke uproblematisk, men uproblematisk er heller ikke et totalt deterministisk standpunkt og heller ikke påstanden om at alle mennesker har totalt og betingelsesløs fri vilje. Disse temaene har jeg dessverre ikke mulighet til å gå nærmere inn på.

Empatiens betydning

Ettersom jeg har arbeidet med, og har forsøkt å sette meg inn i, temaene og teoriene i oppgaven, er jeg blitt stadig mer overbevist om at *mangel på empati* er det enkeltfenomenet som i seg selv er den største forutsetningen for menneskelig destruktivitet. På samme måte tror jeg empati er den største forutsetningen for å forholde seg konstruktivt i forhold til våre medmennesker. Slik jeg ser det, argumentere Alice Miller overbevisende for hvordan både empati og mangel på empati kan være et resultat av erfaringer i oppveksten. I tillegg har jeg referert til teorier som antyder at evnen til å utvikle empati også i visse tilfeller være biologisk

⁸⁰ Jeg har hørt filosofen Panagiotis Dimas hevde – i en forelesning i metafysikk i 1999 på UiO - at et deterministisk verdenssyn logisk godt kan kombineres med påstanden om at mennesker må ta moralsk ansvar for sine handlinger. Dessverre er jeg fortsatt uvitende om hvilke argumenter som forsvaret dette interessante synet, da han ikke rakk å utdype påstanden før timen tok slutt.

eller genetisk betinget. I en oppgave av større lengde (og tematisk bredde), ville det vært interessant å se nærmere på flere teorier om empati.

Lønner det seg å være god?

I denne oppgaven går jeg flere steder ut fra at destruktiv atferd mot andre mennesker på sikt er ulønnsomt for enkeltindividet. Dette begrunner jeg blant annet med at destruktive atferdsmønstre hindrer gode relasjoner med andre mennesker, og at et samfunn der ”alles kamp mot alle” eller ”den sterkeste rett” er den gjeldende normen, er et samfunn som alle individer vil lide under, fordi det, på den ene siden, utelukker ekte og gode relasjoner og, på den andre side, er et samfunn der ingen noensinne vil kunne føle seg helt trygge for de andre. Men er det dermed gitt at destruktive atferdsmønstre ikke kan ”lønne seg” for noen?

Kanskje ikke. Man kan tenke seg at det finnes noen mennesker som uansett har lite eller ingen evne til eller glede av, nære relasjoner til andre mennesker. Dette ser ut til å gjelde psykopater og mennesker med sterkt schizoide personlighetstrekk. For slike mennesker spiller det liten rolle om deres relasjoner er overfladiske og uekte. Andres misbilligelse, skuffelse og frustrasjon i seg selv, affiserer dem lite eller ikke i det hele tatt, så lenge de ikke gir seg uttrykk i mer konkrete represalier, som for eksempel fengselsstraff. Heller ikke slike mennesker vil nødvendigvis tjene på et samfunn der alle oppfører seg som psykopater, men man kan tenke seg at de kunne finne en slags ”nisje” der de kunne oppnå for eksempel makt og materielle goder ved å oppføre seg samvittighetsløst, i et samfunn der andre mennesker forsøker å være gode eller konstruktive – så lenge de ikke blir avslørt og straffet. Dersom evne til relasjoner kan læres, også i voksen alder, kan man tenke seg at det er stor gevinst å hente på å rehabilitere slike mennesker med profesjonell terapi som alternativ eller tillegg til fengsel. Hvis ikke, er det lite annet å gjøre enn å forsøke å avsløre dem der de måtte finnes, samt så godt som mulig hindre dem i å skade andre.

Oppsummering/konklusjon

Både Alford og Millers teorier viser oss at menneskelig destruktivitet er noe som angår oss alle. Trangen til av og til å volde andre mennesker skade er ikke noe som bare gjelder ”de andre”. Alle kan innimellom oppleve destruktive impulser. Disse impulsene er ofte ubevisste eller har ubevisste motiver til grunn. Først når man kjenner disse motivene og mekanismene som fremkaller dem, kan man virkelig gjøre noe for å motvirke destruktivitet, først og fremst hos seg selv, men også i samfunnet. Alford viser hvordan vold er en reaksjon på gru og

hvordan et menneske kan føle at det slipper unna sin egen gru ved å forsøke å overføre den på en annen. Han viser hvordan dette gir en kortvarig følelsesmessig utbytte, men at prisen på sikt er høy, ikke bare for offeret, men også (sekundært) for overgriperen. Miller har viet store deler av sin forskning og sitt forfatterskap på å avdekke "hatets røtter". Hennes prosjekt har vært å forsøke å finne svar på hva det er som gjør at mennesker har begått og stadig begår fryktelige handlinger mot hverandre. Hun mener at et hvert menneskes handlinger har sine årsaker og kan forstå i lys av dette menneskes bakgrunn, hvor ulogiske og meningsløse disse handlingene kan virke ved første øyekast. Dette synspunktet bygger hun først og fremst på sin lange erfaring som psykolog. Bakgrunnen for destruktive handlinger og mønstre finner hun først og fremst i den forfølgelse og undertrykkelse som mange mennesker er blitt utsatt for som forsvarsløse barn, på den tiden da personligheten fremdeles ikke var dannet. Det fatale ligger ikke så mye i selve traumene et barn har opplevd, men i det faktum at mange barn nektes å reagere på det de opplever, fordi deres sinne eller fortvilelse ikke blir godtatt, men ofte i stedet blir hardt sanksjonert av deres omgivelser. Når et barn slik blir hindret i en naturlig følelsesmessig reaksjon, blir følelsene fortrent istedenfor å bli integrert i barnets selv. At følelsene blir fortrent, betyr imidlertid ikke at de forsvinner. Tvert i mot vil behovet for å få utløp for dem fortsette å være til stede også i voksen alder, og om det oppdemmede raseriet er tilstrekkelig stort, vil det kunne få alvorlige konsekvenser for uskyldige mennesker. Både Miller og Alford ser at undertrykt angst kan gjøre et menneske paranoid og få det til å forsvare seg mot innbilte fiender. Når et menneske så projiserer disse følelsene over på et annet menneske eller en gruppe mennesker, vil det øyeblikk føle lettelse fra disse følelsene som ligger i det underbevisste og plager vedkommende. Dette varer imidlertid ikke lenge, fordi det opprinnelige traumet, eller i alle fall opplevelsen av det, fremdeles er fortrent. Derfor vil behovet for å få utløp for reaksjonen på det som en gang hendt fremdeles være der. For Miller er det, i motsetning til for Alford, ikke først og fremst eksistensiell gru som skaper destruktive impulser, men fortrent gru som har oppstått i helt konkrete situasjoner. Når man forstår disse mekanismene mener hun at det er mulig å bli klar over og bearbeide, akseptere og integrere de fortrente følelsene slik at man ikke lenger projiserer dem over på andre. Det viktigste for Miller er likevel å hindre at slike mekanismer oppstår hos barna i samfunnet vårt. Derfor kjemper hun for lover som skal beskytte barn mot overgrep men også for å spre informasjon som kan oppmuntre til den selvinnsikt som er helt nødvendig for at et menneske skal unngå å overføre sine egne traumer på sine barn. For Alford er det vesentlig at samfunnet endrer syn på det å være offer, slik at folk ikke velger å bli overgriper selv, i redsel for å ende som offer. Han mener også at samfunnet bør utvikle en felles mytologi som gir medlemmene

av samfunnet en mulighet til å takle og avreagere sin gru gjennom bruk av symboler, istedenfor gjennom vold.

Som jeg har vært inne på i oppgaven min, finnes det både styrker og svakheter ved både Alfords og Millers teorier. Imidlertid mener jeg, som jeg har forsøkt å begrunne, at Miller er den som går mest i dybden når hun leter etter bakgrunnen for de menneskelige motiver og følelser som fører til destruktive handlinger. Derfor synes jeg også at hennes forslag til løsninger virker mest effektive, selv om de kan være vanskelige å gjennomføre i praksis. På slutten av oppgaven har jeg forsøkt å oppsummere hva de beskrevne teoriene forteller om betingelser for konstruktivitet. Som nevnt, legger jeg her særlig vekt på empatiens betydning, og støtter meg til Millers teorier om hvordan empatien hos enkeltindividene i et samfunn kan styrkes og utvikles.

Slik jeg ser det (og som det uttrykkes i det lille sitatet helt i begynnelsen av oppgaven) er hovedpoenget med å forstå destruktivitet, å gjøre det mulig å forstå hvordan vi kan fremme konstruktivitet. Å skape et mest mulig konstruktivt samfunn er i vår alles interesse. Det motsatte kan skape fatale konsekvenser – vi trenger bare å se oss omkring i verden for å få øye på dem.

"Ondt utrydder aldri ondt, men godt kan undertiden få magt med ondt. Derfor synes jeg at ingen skal skrækkes tilbake for nogetsomhelst af det, man kalder afskyeligt, lastefuldt hos mennesker. Se sandheden frit i øjnene, forstå, forstå og være mild."
(Amalie Skram).

Litteraturliste:

Alford, C. Fred: *What Evil Means to Us*: Ithaca and London: Cornell University Press, 1997

Arendt, Hannah: *Eichmann i Jerusalem: en rapport om ondskapens banalitet*. Oslo: Bokklubben dagens bøker, 2000.

Bastrup, Olav Rune Ekeland: *El Jucan: Asfaltens sønn: historien om fakirens liv*. Oslo: Aschehoug, 1993.

Goldhagen, Daniel Jonah: *Hitler's Willing Executioners: Ordinary Germans and the Holocaust*. New York: Knopf, 1996.

Hare, Robert D: *Uten samvittighet: psykopatene blant oss og deres foruroligende verden*. Oslo: Ad Infinitum, 2003.

Hayden, Torey: *One Child*. New York: Avon Books, 1981.

Kant, Immanuel: *Grundlegung zur Methaphysik der Sitten*, fra *Kants gesammelte Schriften*, bind IV, Preussischen Akademie der Wissenschaften (red.): Berlin/New York: de Gruyter, 1902.

Karterud, Sigmund og Monsen, Jon T.: *Selvpsykologi; utviklingen etter Kohut*. Gjøvik: Gyldendal Akademisk, Gyldendal Norsk Forlag AS, 2002.

Levinas, Emmanuel: *Of God Who Comes to Mind*. Stanford: Stanford University Press, 1998.

Miller, Alice: *Barneskjebner: tre foredrag om narsissisme og psykoanalyse*. Oslo: Gyldendal, 1999.

Miller, Alice: *Den forbudte viten*. Oslo: Gyldendal, 1992.

Miller, Alice: *Den ubrukte nøkkelen*. Oslo: Gyldendal, 1991.

Miller, Alice: *Du skal ikke merke*. Oslo: Gyldendal, 1998.

Miller, Alice: *I begyndelsen var opdragelsen*. København: Hans Reitzels forlag, 1984.

Miller, Alice: *Paths of Life: Seven Scenarios*. New York: Vintage Books, 1998.

Miller, Alice: *Pictures of a Childhood: sixty-six watercolours and an essay: with a new preface of the author*. New York: Meridan, 1995.

Miller, Arthur G. (editor): *The Social Psychology of Good and Evil*. New York: Guilford Press, 2004

Mitchell, Stephen A og Black, Margaret J.: *Freud and Beyond: a history of modern psychoanalytic thought*. New York: BasicBooks, 1995.

Nietzsche, Friedrich: *Hinsides godt og ondt: forspill til en fremtidsfilosofi*. Oslo: Dreyer, 1989.

Nietzsche, Friedrich: *Moralens genealogi: et stridsskrift*. Oslo: Gyldendal, 1994.

Ogden, Thomas: *The Primitive Edge of Experience*. , N.J.: Northvale, 1989

Sagan, Eli: *Cannibalism, Human Agression and Cultural Form*. New York: Atcom, 1985.

Spang, Helner Grundt, i samarbeid med Eva Christiane Jørgensen: *Den hemmelige kampen*, Oslo: Gyldendal, 1971.

Stettbacher, J. Konrad: *Hvis lidelse skal ha en mening: helbredelse gjennom møtet med sin fortid*. Oslo: Gyldendal, 1993.

Strawson, Peter: *Freedom and Resentment: Proceedings of the British Academy*. Oxford: Oxford University Press, 1962.

Svendsen, Lars Fr. H.: *Ondskapens Filosofi*. Oslo: Universitetsforlaget, 2001.

Vetlesen, Arne Johan: *Menneskeverd og Ondskap; Essays og artikler 1991-2002*. Oslo: Gyldendal Akademisk, 2003.

Vetlesen, Arne Johan: *Smerte*. Lysaker: Dinamo, 2004.

Weil, Simone: *Gravity and Grace* (overs. Arthur Wills), Lincoln: University of Nebraska Press, 1997.

Winnicott, D. W.: *Human Nature*. London: Free Association Books, 1988.